ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الرابعة عشرة : العدد الرابع والخمسون - جمادى الآخر ١٤٢٧ هـ - يوليو (تموز) ٢٠٠٦ م

الورقة الأولى من مخطوط «رسالة في تعليم النساء»
لمحمد صبغة الله بن محمد غوث بن ناصر الدين (ت ١٢٨٠ هـ)



First page from the manuscript "Reesala fi Taaleem Al-Nisa"
To Mohammad Sabghatu'llah Bin Mohammad Bin Naser AL Din
(Dead in 1280 A.H).

شروط النشر في المجلة

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطّية المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلاّ لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٤ - تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.



مركـــز جمعـة المـاجـد للثقـــافة والتـــراث

Juma Al Majed Center for Culture and Heritage

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته، و بعد ،

فإنه يسرنا أن نبعث إليكم بنسخة من العدد (٥٤) من مجلة آفاق الثقافة و التراث.

راجين التفضل بإرسال إشعار التسلم المرفق بالمجلة إلينا.

مع خالص شكرنا و تقديرنا لحسن تعاونكم معنا

و تفضلوا فائق الاحترام و التقدير

Dear Sir ;
Attached is one copy of Afaq Al-Thaqafa wa Al- Turath magazine, issue No (54). Please send back the enclosed receipt of Acknowledgment after filling in the required infomation.
Thank you for your kind cooperation
We remain

Gift ☐ إهداء

Exchange ☐ تبادل

Subscription ☐ اشتراك

قسيمة اشتراك

Subscription Order Form

عدد السنوات # of Years ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ سنة One Year ☐

of Copies: .... : عدد النسخ Issues # .... : للأعداد

Subscriptin Date : .... : ابتداء من تاريخ

☐ حوالة بريدية Postal Draft ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ شيك Check

Signature : .... : التوقيع Date : .... : التاريخ

إشعار بالتسلم

Acknowledgement of Receipt

Name : .... : الاسم الكامل

Institution .... : المؤسسة

Address .... : العنوان

P.O. Box : .... : صندوق البريد

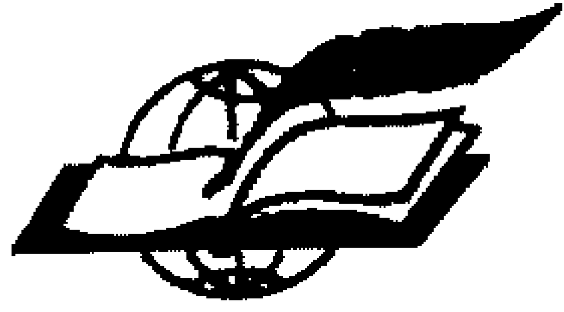
No. of Copies: ☐ : عدد النسخ   Issues No.: ☐ : العدد

Subscription ☐ اشتراك   Exchange ☐ تبادل   Gift ☐ إهداء

Signature : .... : التوقيع   Date : .... : التاريخ

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية



تصدر عن قسم الدراسات والمجلة

بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦

هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+

فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+

دولة الإمارات العربية المتحدة

البريد الإلكتروني: info@almajidcenter.org

السنة الرابعة عشرة : العدد الرابع والخمسون - جمادى الآخر ١٤٢٧ هـ - يوليو (تموز) ٢٠٠٦ م

رقم التسجيل الدولي للمجلة

ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

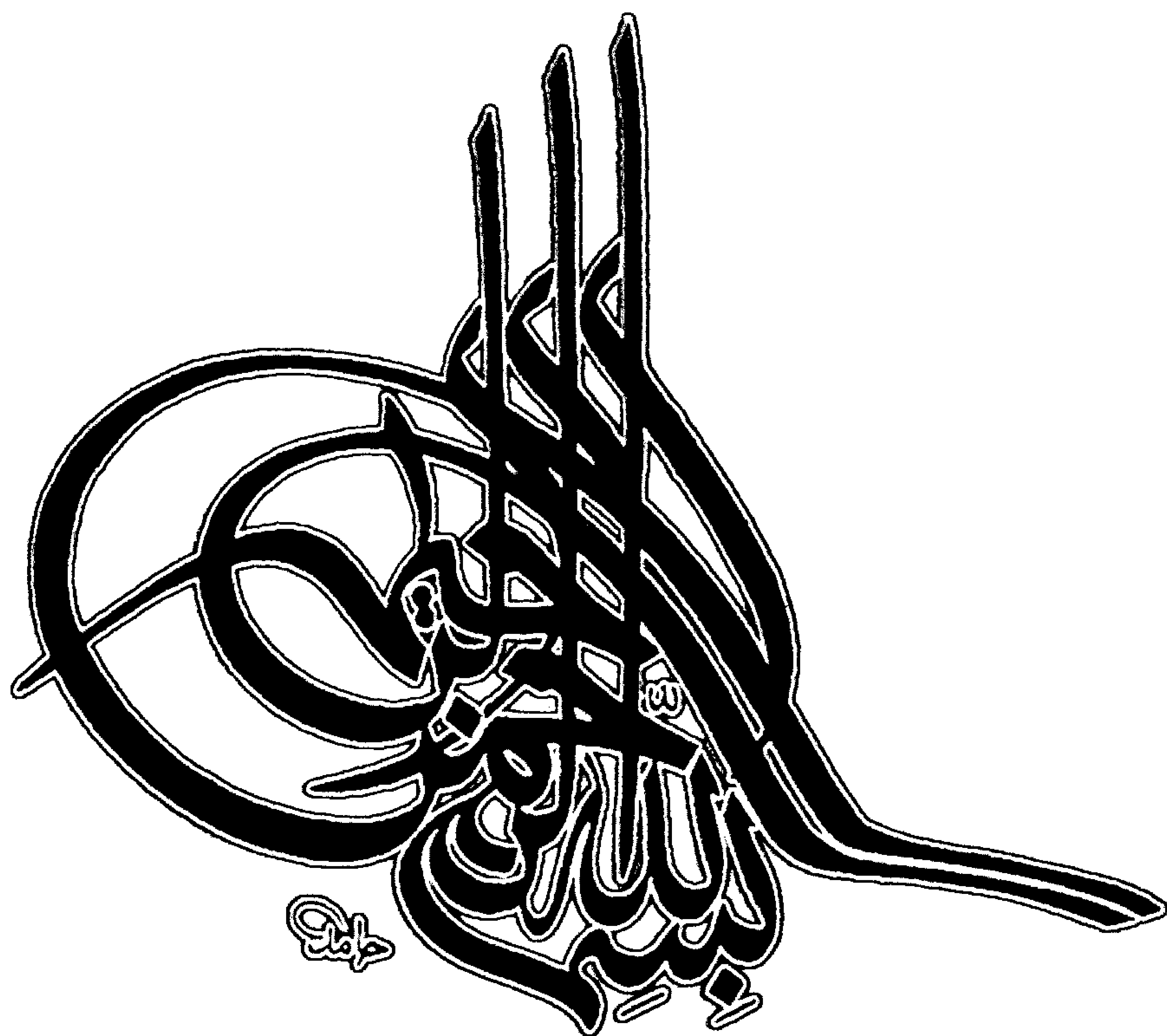
المجلة مسجلة في دليل

أولريخ الدولي للدوريات

تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

الاشتراك السنوي	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٥٠ درهم
الأفراد	٧٠ درهماً	١٠٠ درهم
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

الفهـــرس



لستن كأحد من النساء

إن موقف الرجال من عمل المرأة ينظر فيه من وجهين:

الوجه الأول: النظر فيه لذات العمل من حيث جوازه شرعا، وعدم جوازه.

الوجه الثاني: النظر فيه لثمرة العمل، أي: المردود المادي العائد من عمل المرأة لمن يكون؟ وما نصيب الرجل فيه الذي أذن به، وتنازل عن بعض حقه في الإذن بالخروج للعمل والقول في هذا الوجه يحتاج إلى تفصيل كبير ودقيق يطول شرحه وليس هذا مقامه.

أما الوجه الأول الذي سبقت الإشارة إليه فهو موضوع السؤال ومدار البحث، والنزال بين أهل العلم في بيان أصح الأقوال في عمل مربية الأجيال، فمنهم من يرى المنع مطلقا على أي وجه وحال، ومنهم من يرى جواز ذلك بقيود وضوابط وشروط.

ومحل النزاع هو في تفسير قوله تعالى في سورة الأحزاب:

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَوٰةَ وَآتِينَ الزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً[33]﴾.

يقول أصحاب المنع مطلقا: إنّ معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب فيه لنساء النبي ﷺ فقد دخل فيه غيرهن بالمعنى، هذا لولم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن والانكفاف عن الخروج منها إلا للضرورة، فأمر الله تعالى لنساء النبي ﷺ بملازمة بيوتهن، وخطابهن بذلك تشريف لهن.

ويرى أصحاب جواز الخروج للعمل بقيود وضوابط وشروط أن الأمر بالقرار في البيوت وعدم الخروج إلا للضرورة الوارد في الآية خاص بمن وجه إليهنّ الخطاب وهنّ نساء النبي عليه الصلاة والسلام، ولا يشمل جميع نساء المسلمين.

ولكن الجواز الذي قال به أصحاب هذا الرأي قيدوه بجملة من الشروط يمكن تلخيصها فيما يأتي:

١ - ألا يتعارض عملها خارج البيت مع وظيفتها الأساسية التي خلقت من أجلها.

٢ - أن يكون عملها بإذن زوجها إذا كانت متزوجة، أو بإذن وليها إذا كانت غير ذلك.

٣ - أن يكون العمل ضمن الدائرة التي تتفق مع تكوينها الجسماني وفطرتها مثل الأعمال النسوية من: تطبيب، وتدريس، وتمريض، ومجالات البحث العلمي المتعلقة بذلك وغيرها.

٤ - أن تلتزم حدود الآداب الإسلامية، وما فرضه الله عليها من حجاب، وما حرمه من اختلاط، والخروج بزينة وإبدائها للغير.

وتحرير القول في محل النزاع في الأمر الوارد بالقرار في البيوت المتوجه إلى نساء النبي ﷺ، أن هذا الأمر يتناول أمهات المؤمنين بالوجوب، ويتناول غيرهن من نساء المسلمين بصيغة الكمال.

فقرارهن في بيوتهن عبادة، وهو أمر خصصن به توقيرا لهن، وتقوية لحرمتهن، يقول العلامة ابن عاشور في تفسير هذا الأمر:

هذا أمر خصّصن به، وهو وجوب ملازمتهن بيوتهن توقيرا لهن. وتقوية في حرمتهن، فقرارهن في بيوتهن عبادة، وأن نزول الوحي فيها وتردد النبي ﷺ في خلالها يكسبها حرمة. وقد كان المسلمون لما

ضاق عليهم المسجد النبوي يصلّون الجمعة في بيوت أزواج النبي ﷺ كما في حديث الموطأ. وهذا الحكم وجوب على أمهات المؤمنين، وهو كمال لسائر النساء.

وهذه الآية تقتضي وجوب مكث أزواج النبي ﷺ في بيوتهن وأن لا يخرجن إلا لضرورة، وجاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «إن الله أذنَ لكُنَّ أن تخرجن لحوائجكن» يريد: حاجات الإنسان.

ومحمل هذا الأمر على ملازمة بيوتهن فيما عدا ما يضطر فيه إلى الخروج مثل موت الأبوين. وقد خرجت عائشة رضي الله عنها إلى بيت أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مرضه الذي مات فيه كما دل عليه حديثه معها في عطيته التي كان أعطاها من ثمرة نخلة، وقوله لها: «وإنما هو اليوم مال وارث» رواه في الموطأ. وكن يخرجن مع رسول الله ﷺ؛ للحج وفي بعض الغزوات لأن مقر النبي ﷺ في أسفاره قائم مقام بيوته في الحضر، وأبت سودة أن تخرج إلى الحجّ والعمرة بعد ذلك. كل ذلك مما يفيد إطلاق الأمر في قوله: ﴿**وقرن في بيوتكن**﴾.

ولذلك لما مات سعد بن أبي وقاص أمرت عائشة أن يمرّ عليها بجنازته في المسجد لتدعو له، أي لتصلي عليه. رواه في الموطأ. انتهى كلامه.

والذي يزيد الأمر وضوحا فيما ذهبنا إليه، هو أن الله تعالى لما أراد فرض الحجاب على جميع نساء المسلمين دون استثناء لطائفة معينة وجه الأمر لنبيه عليه الصلاة والسلام بأن يأمر الجميع بالحجاب، فقال تعالى: ﴿**يأيها النَّبيُ قُلْ لأزْواجِكَ وَبَنَاتِكَ ونِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جلابِيبِهِنَّ ذلك أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾.

فتخصيص نساء النبي ﷺ بوجوب القرار في البيوت، أمر ينبجس من معنى أفضليتهن على سائر نساء المسلمين المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِ لَسْتُنَ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ**﴾ وهي الآية التي تسبق آية القرار في البيوت مباشرة.

ولأفضليتهن معانٍ أخرى كثيرة، يقول ابن عاشور في تفسيره: ونفي المشابهة هنا يراد به نفي المساواة مكنًى به عن الأفضلية على غيرهن مثل نفي المساواة في قوله تعالى: ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله**﴾، فلولا قصد التفضيل ما كان لزيادة ﴿**غير أولي الضرر**﴾ وجد ولا لسبب نزولها داع. فالمعنى: أنتنّ أفضل النساء، وظاهره تفضيل لجملتهن على نساء هذه الأمة، وسبب ذلك أنهن اتصلن بالنبي عليه الصلاة والسّلام اتصالا قريبا من كل اتصال، وصرن أنيساته ملازمات شؤونه فيختصصن باطلاع ما لم يطلع عليه غيرهن من أحواله وخلقه في المنشط والمكره، ويتخلقن بخلقه أكثر مما يقتبس منه غيرهن، ولأن إقباله عليهن إقبال خاص، ألا ترى إلى قوله ﷺ: «حبّب إليكم من دنياكم النساء والطيب»، وقال تعالى ﴿**والطيّبات للطيّبين**﴾. ثم إن نساء النبي عليه الصلاة والسلام يتفاضلن بينهن.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب

مديـر التحرير

الدكتور عزّ الدين بن زغيبة

دور الوقف في التنمية البشرية

أ. د. أسامة عبد المجيد العاني
جامعة بغداد - العراق

مقدمة:

ظلت بلدان العالم الثالث ولعقود خلت لاهثة للانتقال من مصاف الدول المتخلفة إلى مصاف الدول المتقدمة، إلا أنّ الأنماط المستوردة، التي اتبعتها تلك البلدان وسيلة لتحقيق تنميتها ظلّت عاجزة عن تحقيق النتائج المرجوة لأسباب شتّى، بعضها داخلي والآخر خارجي، إلا أنّ أبرزها كون تلك الوسائل غريبة عن بيئة العالم الثالث وتصوراته.

وفي محاولة لشحذ الهمم مع نهاية القرن العشرين حاولت الأمم المتحدة أن تحمل لواء التنمية بعد أن أخفقت في كثير من بقاع العالم، رافضة النعوت القديمة لها وخالعة عليها وصف البشريّة، وتوالت تقارير البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة منذ عام ١٩٩٠، حتى وقتنا الحالي، مُعرِّفةً دول العالم ومُرتِّبةً إيهاها وفقاً لهذا التصنيف الجديد.

وكما هي حالنا (رغبة المغلوب في تقليد الغالب) سارعنا إلى اعتناق هذا العنوان ظانين أنه السبيل الجديد للنجاة، ولا نحاول هنا أن ننتقص من هذا المفهوم أو ذاك، ولكننا نأسف لحال أمتنا التي أغفلت كنزها العلمي الثمين، وباتت تفتش عنه هنا وهناك، وأقصد بذلك النموذج الإسلامي للتنمية.

من جهة أخرى، أشارت معظم تقارير التنمية البشرية إلى معضلات كثيرة، تواجهها في هذه البلدان، أبرزها مشكلة توفير الموارد الماليّة اللازمة للقيام بها، في الوقت الذي نرى أنّ الإسلام قد أعد لكل هدف سبباً من موارد ووسائل كفيلة بتحقيقه. وسنعرج في هذا البحث على مورد من تلك الموارد، هو أموال الوقف.

لذا يهدف البحث إلى دراسة دور الوقف في

تحقيق التنمية البشرية، ولتحقيق هدف البحث، فقد قسم على ثلاثة محاور. تناول الأول موضوع التنمية البشرية من حيث الرؤية والمضامين، متناولة تطور المفهوم عبر التقارير المختلفة ومشيرة إلى بعض الانتقادات له، أما المحور الثاني فقد حكم التنمية البشرية من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية، في حين انطلق المحور الثالث ليحدد الآثار الاقتصاديّة والاجتماعيّة للوقف في التنمية البشريّة.

المبحث الأول

التنمية البشرية الرؤية والمضامين

لا بدّ من الإشارة أولاً إلى أنّ مفهوم التنمية البشرية مفهوم معاصر، ظهر إلى الوجود رسميًّا بعد أن تبناه البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة عام ١٩٩٠. وقصد به (عملية تهدف إلى زيادة القدرات المتاحة أمام الناس، ومع كون هذه الخيارات كثيرة ومتنوعة إلا أنه يمكن إفراد ثلاثة خيارات مهمّة، تتمثل في ضرورة أن يحيا الناس حياة طويلة خالية من العلل، وأن يكتسبوا المعرفة، ويحصلوا على الموارد اللازمة لتحقيق مستوى حياة كريمة. ثم تمتد هذه الخيارات كي تستوعب الحريات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة[1]).

أي إنّ المراد من التعريف أعلاه أنّ التنمية البشرية تستهدف الارتقاء بثلاثة محاور أساسيّة في حياة الناس هي :

١- رفع متوسط العمر، وهذا يتطلب النهوض بالجانب الصحي.

٢- رفع مستوى المعرفة، وهذا يتطلب النهوض بالجانب التعليمي بكل أنواعه.

٣- رفع المستوى المعاشي، وهذا يتطلب النهوض بالجانب الاقتصادي من خلال توفير فرص العمل اللازمة والنهوض بالأنشطة الاقتصاديّة.

وتعمل هذه المحاور الثلاثة ضمن إطار لا غنى عنه، هو إطار الحريّة من خلال توفير جوانبها المختلفة سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا.

لقد جاء هذا المفهوم ردّ فعل لما يسمى بالعقود الضائعة للتنمية، وللإحباط الذي أصاب كلاً من المنظرين والمنفذين، إضافة إلى إحباط الغالبية، متمثلاً بالجماهير. هذا الأمر جعل من مفهوم التنمية البشرية حركيًّا (Dynamic)، فهو قابل للتطور، ويمكن أن يتسع لكي يغطي جميع احتياجات الناس. لذا نرى أنّ تعريف التنمية البشرية في تقرير سنة ١٩٩٣ اكتسب بعدًا آخر تمثّل في أهمية المشاركة الجماهيرية، سواء الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة، فجاء التعريف على أنها (تنمية الناس من أجل الناس وبوساطة الناس)[2]. أما تنمية الناس فيقصد بها الاستثمار في رأس المال البشري، سواء في التعليم أو الصحة أو المهارات، كي يكتسب العمل صفة الإنتاجية والإبداع. ويقصد بالتنمية من أجل الناس تحقيق العدالة في التوزيع أو التوصل إلى أقرب درجاتها من حيث شمول جميع فئات المجتمع بثمار التنمية. أما التنمية بوساطة الناس، فهي ضمان حق الفرد في أن يأخذ دوره الطبيعي الإيجابي في تحقيق تلك التنمية، ومن هنا سيكون الإنسان وفقًا لهذا التعريف الهدف والغاية والوسيلة والمحصلة في آن واحد.

وفي كل تقرير للتنمية البشرية يتطور المفهوم، وكذلك الإجراءات والسبل المؤدية له، فقد ناقش تقرير عام ١٩٩٦ الإجراءات الذاتية التي يتوجب اتباعها في البلدان النامية لتحقيق تنميتها

دور الوقف في التنمية البشرية

البشرية، ووضع عددًا من التوصيات، أبرزها ضرورة أن تقوم الدولة بتحسين طبيعة النمو الاقتصادي ونوعيته، الذي يعد واحدًا من الحاجات الأساسية في كثير من البلدان النامية، وأكد التقرير على ضرورة أن تكون السياسات المرسومة نابعة من البيئة المحليّة لتلك الأقطار،و أشار إلى إمكانية النهوض بالتنمية عن طريق تعزيز دور التعاون الدولي في مساعدة الاستراتيجيات الوطنية[٣].

وبعد ثبوت الوجه الكالح للعولمة، دعا تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩ إلى عولمة ذات ملامح إنسانية؛ إذ حمل التقرير عنوان (البشر وليس الأرباح فقط)؛ ليبرز دور العولمة في تعميق الهوة الموجودة أساسًا بين البشر، والمتمثلة في فوارق العلم والاقتصاد والمدنية، وطالب التقرير خلق توازن بين الاندماج المحموم وراء جني الأرباح ومشكلات البشر، عن طريق تطوير العولمة وجعلها إنسانية.

وحاول تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ أن يبرز مفهوم الحرية، وما الجوانب التي يجب أن تغطيها، فهدف إلى تأمين (الحريات السبع): التحرر من التمييز حسب الجنس أو العنصر أو الأصل العرقي القومي أو الدين، والتحرر من الخوف ومن التهديدات المتعلقة بالأمن الشخصي والتعذيب والاعتقال التعسفي وغيرها من أعمال العنف، وحرية الفكر والكلام والمشاركة في صنع القرار، والتحرر من الفاقة، وحرية تنمية الإمكانات البشرية، والتحرر من الظلم، ومن انتهاكات سيادة القانون، وحرية الحصول على فرصة عمل كريمة من غير أن يستحوذ على جهده من قبل المستغلين.

أما تقرير عام ٢٠٠١ فقد جاء بعنوان (مساهمة التقنيات الحديثة في خدمة التنمية البشرية)، وحمل العديد من المتغيرات سواء على صعيد دليل التنمية البشرية الذي تباينت مراتب الدول فيه قياسًا بالسنوات السابقة، بسبب اعتماد التقرير إسهام التقنيات الحديثة في خدمة التنمية البشرية، كمعيار إلى جانب معايير التنمية الأساسية الثلاثة. وتوالت التقارير فيما بعد لتضم مفاهيم الحريّة وحقوق الإنسان والحكم الصالح والفساد الإداري وغيرها.

استراتيجية عمل التنمية البشرية:

سبق أن ذكرنا أن التنمية البشرية تهدف للارتقاء بثلاثة محاور أساسية، تشتمل على الصحة والتعليم وحصة الفرد من الدخل الحقيقي، ولتحقيق ذلك تسعى التنمية البشرية لإنجاز الخطوات الآتية:

١- بناء القدرة البشرية صحيًا ويتطلب ذلك عددًا من الإجراءات هي:-

أ- إصلاح القطاع الصحي :

تتشاطر برامج إصلاح القطاع الصحي في العالم العربي، كما هي الحال في أماكن أخرى، هدفًا مشتركًا يتمثل في احتواء التكاليف وزيادة الكفاءة. ولتحقيق ذلك يتعين على صانعي السياسة الصحيّة التدقيق بعناية في خطط إصلاح القطاع الصحي، واختيار السياسات والاستراتيجيات التي تلائم وضع بلدانهم واحتياجاتها على أفضل وجه[٤].

ب- زيادة التركيز على وضع برامج وأنشطة وقائية لجميع الأنواع، والاستثمار فيها، مع تحسين الخدمات العلاجية ومرافق تقديمها، بقصد

خفض التكاليف والحالات المرضيّة على حد سواء.

ج - الارتقاء بالثقافة الصحيّة، ويتم ذلك من خلال السلوك الضار بالصحة من خلال إجراء برامج للتوعية والوقاية الصحيّة.

د- توفير المياه الصالحة للشرب وشبكات الصرف الصحي.

هـ -المحافظة على البيئة.

٢- بناء القدرة البشرية تعليميًّا:

تعدّ عملية اكتساب المعرفة حجر الزاوية في تحقيق التنمية البشرية التي يمكن اكتسابها عن طريق التعليم. ومن جهة أخرى يؤدي عدم الاتساق بين مخرجات النظام التعليمي ومتطلبات سوق العمل والتنمية إلى انعزال البلد عن المعرفة والمعلومات، في الوقت الذي أضحى فيه سرعة اكتساب المعرفة وتكوين المهارات الأساسية المتقدّمة شرطين أساسيين لإحراز التقدم وللارتقاء بالقدرة البشرية تعليميًّا لا بدّ من:

أ- بناء رأس المال البشري ذي النوعيّة العالية[٥]:

ويتبلور ذلك في غايات ثلاث:

- النشر الكامل للتعليم الأساسي .
- استحداث نسق مؤسسي لتعليم الكبار.
- إيجاد وسائل داخل جميع مراحل التعليم تكفل ترقية نوعيته.

ب- صياغة علاقة تضافر قويّة بين التعليم والمنظومة الاجتماعية والاقتصادية:-

لتعزيز العلاقة بين المدارس والمجتمعات المحلية دور مهم في إصلاح التعليم، ويتطلب ذلك أن تتعدد قنوات تفاعل المدرسة مع المجتمع المحلي. بحيث لا تقتصر على الآباء، كذلك فهناك ضرورة لفهم جانب الطلب على التعليم من قبل الأسر والمشروعات، وبخاصة في سياق تعاظم دور آليات السوق والإقرار بأن الخطط والإصلاحات التي تتجاهله كثيرًا ما تبوء بالإخفاق، دون أن يعني ذلك التخلي عن دور التعليم في تأسيس التقدّم في المجتمع[٦].

ج- وضع سياسات لنشر التعليم والارتقاء به، وذلك من خلال:

١- تنويع التعليم وتجديد إطاره.

٢- استغلال التقانات الحديثة.

٣- المتابعة المستمرة للتعليم.

٤- الارتقاء بالكادر التعليمي.

٥- تعليم الكبار.

٦- التعليم قبل المدرسي.

٣- توظيف القدرات البشرية[٧]:

إنّ بناء القدرات الإنسانية وتوظيفها بشكل فاعل يمثل المحرك الرئيس للنمو الدائم ولتخفيف حدّة الفقر. ويؤثر النمو الاقتصادي، سواء كان سلبيًّا أم إيجابيًّا، في إمكانات تحسين التنمية البشرية ومن ثمّ في حالات الفقر. كما أنّ تحقيق النمو الاقتصادي الدائم والمتسم بالعدالة يرتبط بشكل وثيق بتحقيق الأهداف الرئيسة للتنمية البشرية. إنّ توظيف القدرات البشرية يتطلب:

أ- الارتقاء بكفاءة عوامل الإنتاج:

١- رفع إنتاجية رأس المال المادي.

٢- رفع إنتاجية رأس المال البشري.

ب- التقليل من التفاوت في الدخول:

١- توفير فرص العمل للجميع.

٢- تحسين الأجهزة الضريبيّة.

٣- الحد من الفقر.

ج - تحسين دور القطاع الخاص وأدائه:

١- خلق البيئة الممكنة.

٢- إقامة نظام رقابي وتنظيمي.

د- الإصلاح المؤسسي:

١- إصلاح سوق العمل .

٢- إصلاح الخدمة العامة.

٣- تنمية المجتمع المدني.

الانتقادات الموجّهة للتنمية البشرية:

١- على نطاق المفهوم:

إذ لم تتضح معالم التنمية البشرية وإيجاد تعريف محدد لها، فلا تزال التقارير تطالعنا كل عام بإضافات وتوسعات جديدة لنطاق مفهوم التنمية البشرية.

من جهة أخرى نجد أنّ التقارير الدوليّة التي اعتمدت هذا المفهوم لا توضح نقاط البدء الواجب الانطلاق منها على الدول النامية، والسياسات التي لا بد منها لمعالجة تخلفها، وعدالة العلاقات الدوليّة الواجب توافرها لمساعدة هذه الدول للولوج في طريق التقدّم، ولا تبين كيفيّة الموازنة بين أحوال التنمية البشرية وبين الدول المتقدّمة والنامية بشكل متفق عليه[٨].

إضافة إلى أنّ هذه التقارير باتت تستغل من جهات مختلفة ولأغراض مختلفة، كما حصل مع تقرير التنمية الإنسانية لعام ٢٠٠٤ في الوطن العربي.

٢- على نطاق المرجعيّة:

يرى البعض أنّ مرجعية المفهوم نابعة من دساتير المؤسسات الدولية، وهو تصورآت من الشمال، لا يلبي واقع دول الجنوب وبيئتها. في حين يفترض أن تنطلق حلول دول الجنوب من خلال واقعها لكي تكون ملائمة للبيئة المفترض نشوء التنمية البشرية فيها.

إضافة إلى أنّ استبدال المفاهيم التنموية السابقة بمفهوم أكثر اتساعًا لا يعني أنّ المفهوم الجديد أصبح قادرًا على معالجة مشكلات التنمية في العالم النامي أو إنه يحوي جميع جوانب التنمية والتقدم فيها[٩].

٣- على نطاق التمويل:

إن النهوض بالتنمية البشرية يقتضي توافر موارد هائلة للنهوض بالجانب الصحي والتعليمي والاقتصادي، الأمر الذي يتعذر في توافره غالبية البلدان النامية لأسباب، منها ما يتعلق بالأوضاع الداخلية لتلك البلدان، ويتمثل في شحّ الموارد المالية الوطنية، ومنها خارجيه تتعلق بضعف المساعدات والقروض المقدمة سواء المقدمة من الدول المتقدمة أو من المؤسسات المالية الدولية إضافة إلى مشروطيتها، مما نجم عنها ازدياد مديونييها وارتفاع خدمة أعباء ديونها الخارجيّة.

٤- على النطاق الشرعي:

تحبذ الأديان السماوية على اختلافها، وبضمنها الدين الإسلامي، الأهداف العامة التي تسعى التنمية البشرية لتحقيقها، والمتمثلة في الارتقاء بالجانب الصحي والتعليمي والدخل

الحقيقي للفرد، بل يسعى الدين الإسلامي من خلال آليات عديدة ومتنوعة لتحقيق هذه الأهداف.

إلا أنّ هناك مبادئ كثيرة تعتمدها برامج التنمية البشرية في تحقيق أهدافها تتناقض مع الشريعة الإسلامية، منها على سبيل المثال لا الحصر، اعتماد مقررات مؤتمر السكان والتنمية في القاهرة سنة ١٩٩٥م، وما صدر عنه من نتائج وتوصيات، يعرف الجميع بطلانها شرعًا، مثل إعطاء الحرية الجنسية، والحد من الزواج المبكر، وإباحة الإجهاض.... إلخ.

الأمر الذي يتطلب الحذر عند التعامل مع أهداف التنمية البشرية وعدم تقبلها مباشرة دون الاطلاع على التفاصيل والآليات المعتمدة في تحقيق هذه الأهداف، إذ طالما خلط السم بالدسم.

المبحث الثاني

التنمية البشرية في ضوء مقاصد الشريعة

إنّ شمولية النظام الإسلامي تحتم على الفرد السعي في جوانب الحياة كلها، كما أنّ سعيه هذا ينطوي على جانب تعبدي، فالعمل عبادة، وعمل الفرد يجب أن يبتغى فيه وجه الله، وسيجزى عنه مهما كان نوعه وحسب غايته. في ضوء هذه الشمولية لا تهدف عملية التنمية في الإسلام، اقتصادية واجتماعية وبشرية في آن واحد إلى إحداث نمو في دخل الفرد أو تطوير لقطاع معين، بل تستهدف كل ذلك في آن واحد. ويمكن حصر مميزات التنمية في الإسلام بالآتي[١٠]:

١- أنها تنمية مستقلة، لذلك فهي تقوم على الاعتماد على النفس.

٢- أنها تبنى على أساس كونها عملية تحرير شاملة للوطن والمواطن (عملية عتق) سياسي واقتصادي واجتماعي في آن واحد.

٣- تقوم التنمية على أساس الاستخدام الأمثل لكل الموارد الذاتية.

٤- أنّ التنمية في الإسلام فريضة وعبادة، وأن المسلمين قادة وشعوبًا مقربون إلى الله بقدر تعميرهم للدنيا وأخذهم بأسباب التنمية. فالتنمية الاقتصادية الإسلامية شاملة ومتوازنة، وغايتها الإنسان نفسه ليكون بحق خليفة الله على أرضه.

٥- لا يمكن للفرد بمفرده أن يتحكم في مسيرة حركة التنمية لقصور استيفائه لكل ما يحقق تلك التنمية، فيجب على الدولة أن تتصدى لكل ما يعجز الفرد عنه من مسؤوليات،وذلك بحكم تفويض الأمة لها بأن تقود مسيرتها إلى النماء والاستقرار.

٦- أنها تنمية روحيّة: يُعنى الإسلام عناية خاصة بالروح، فهي في نظره مركز الكيان البشري ونقطة ارتكازه. إنها المهيمن الأكبر على حياة الإنسان، إنها الموجه إلى النور وصلة الإنسان بربه. وحين يتيقظ القلب لعلم الله الشامل المحيط، الذي يعلم السر وأخفى، والذي لا يغفل عن الإنسان لحظة واحدة، فالله يراقبه وهو يعمل، وهو يفكر، وهو يحس. فلا يعمل شيئًا بغير إخلاص ، ولا يقصد الشر. لا يعمل شيئًا دون تمعن وتفكر. لا يعمل مستهترًا ولا مستهينًا بالعواقب، ولا يعمل شيئًا لغير الله.

تأسيسًا على ما تقدم، تمثل الأهداف التي تسعى التنمية البشرية لإرسائها هدفًا طبيعيًّا للتنمية الإسلامية، بل إنّ مصالح العباد التي يأتي بعدها الشرع في جانب الضروريات، قد غطت تلك

دور الوقف في التنمية البشرية

الأهداف وتجاوزتها إلى مساحات أوسع، (فحفظ النفس) لا بد له من غذاء ورعاية صحيّة (وحفظ العقل) لا بد له من رعاية ثقافية وتعليمية ومعرفية، لتنهض به وتجعل منه أداة نافعة لخدمة نفسه أولاً والمجتمع ثانيًا، أما (حفظ النسل) فلا بد لها أيضًا من رعاية صحيّة واقتصادية كي تنشىء المجتمع القادر على النهوض والارتقاء. فحفظ الضروريات تدخل في مسؤولية الحكومة والمجتمع الإسلامي.

بل إنّ الإسلام يرتقي بالتنمية إلى أعلى مستوياتها عندما يجعل منها واجبًا شرعيًّا يُبتغى فيها وجه الله، ويتحمل القائم بها مسؤوليتها الحساب الدنيوي أو الأخروي عند تعطيلها أو الإخلال بنتائجها.

يتمكن الحاكم المسلم من استخدام الوسائل المتاحة، التي من شأنها تحقيق النفع العام للإسلام والمسلمين من خلال المصالح المرسلة، التي تعد من قواعد الدين المهمّة. وتمكن هذه القاعدة الفقهيّة البليغة الحكومة الإسلامية وضع الخطط واتباع السياسات اللازمة، التي تحقق الازدهار الاقتصادي للمجتمع، ومن ثمّ لن يعارض الإسلام استخدام الأساليب العلميّة الحديثة - ما لم يترتب عليها ضرر معروف- في سبيل تحقيق التنمية الاقتصادية أو التنمية البشرية، كما أنّ هذه القاعدة لا تمكن أحدًا من استخدام حجة عدم وجود نص دليلاً في تعطيل ما يحقق خدمة البشر وتخضع الخطط والسياسات الحكومية للتطور الدائمين موافاة لروح العصر وما تمليه حالة الأمة.

الحكم التكليفي:

فرض الله سبحانه وتعالى أحكامًا متنوعة على بني البشر، وقد قسمت إلى واجبة أو مندوبة أو محرمة. وبقدر تعلق الأمر ببحثنا سيتم التطرق للحكم الواجب في الشريعة الإسلامية بغية التوصل إلى بعض النتائج المتعلقة بالبحث.

يعرف الواجب بأنه ما طلب الشارع على وجه الحتم والإلزام، والفرض والواجب عند غير الحنفية لفظان علاقتهما الترادف، غير أنّ الحنفية يفرقون بين ما يسمى فرضًا وما يسمى واجبًا تبعًا لاختلاف دليل التكليف[١١].

أما من حيث تعيين من يجب عليه فينقسم الواجب إلى واجب عيني وواجب على الكفاية. فالواجب العيني: ما طلب الشارع فعله من كل فرد من الأفراد المكلفين، بحيث لو أداه البعض لا يسقط التكليف عن الباقين كالفرائض المطلوبة. والواجب على الكفاية: ما طلب الشارع فعله والقيام به من مجموع المكلفين، بحيث إنّ أداه البعض سقط التكليف عن الباقين، وإن لم يقم به أحد أثم الجميع، ويدخل ضمنها تعلم الصناعات والحرف والعلوم التي تحتاج إليها الأمة ولا يستغني عنها جماعة لحفظ مصالحها. وقد ينقلب الواجب على الكفاية إلى واجب عيني؛ إذ تعيّن فرد لأدائه، فإذا كان حملة الشهادة محصورين بالعدد المطلوب لها فإنّ القيام بهذا الواجب يصبح عينًا[١٢].

وقد تعرض علماء الأصول لمسألة التكاليف بفرض الكفاية فعدوه دائرًا مع غالب الظن. بمعنى أنه إن غلب على ظن جماعة أنّ غيرها يقوم بالواجب على الكفاية - بدلاً منها - سقط التكليف عنها. وإن غلب على ظنها أن غيرها لا يقوم به وجب عليها. كما توصلوا إلى أنّ الواجب على الكفاية متوجه إلى الجميع ويسقط بفعل البعض منهم. وأخيرًا فقد تعرضوا إلى الحالة التي ينقلب فيها فرض الكفاية إلى فرض عين، وذلك عند

الشروع بالواجب على الكفاية. فبهذا الشروع يتعين؛ أي يصير واجب الإتمام بالواجب العيني على أصح الأقوال عندهم(١٣).

قال الجصاص في كتابه أحكام القرآن عند تفسيره قوله تعالى في سورة هود: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾، أي أمركم في عمارتها بما تحتاجون إليه... وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأبنية. الدين لم يجعل عمارة الأرض من النوافل أو المندوبات، بل جعلها من الشعائر الواجبة، التي يثاب فاعلها، ويعاقب تاركها، ويحكم بالفسق على منكرها(١٤).

إنّ العرض الموجز لمفهوم الواجب في الإسلام وتفرعاته ما بين فرض العين والكفاية يوصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ عملية التنمية في الإسلام (عمارة الأرض) يدرج ضمن الأحكام العينيّة على الأفراد وتتجسد العينية على صناع القرار وأصحاب الحرف، وعلى كل من يعد أداة ضرورية لتحقيق التنمية وتتعطل بانسحابه.

وتأسيسًا على ما تقدّم فإن تقاعس السلطة وأصحاب الشأن عن تنفيذ التنمية لا يسقطها من كونها واجبة على الأفراد، وإنّ تعطلها (أي التنمية) يجر الجميع إلى دائرة الإثم، فهي فرض عين يقع على كل فرد من أفراد المجتمع يؤدي منها ما استطاع. وإذا ما أخذ الفرد على عاتقه طوعًا مسؤولية القيام بمشروع تنموي؛ مهما كان نوعه وباشره فإن عملية إتمامه تعدُّ فرض عين، لا يسمح الشرع له مطلقًا بتركه وعليه الإتمام.

المبحث الثالث

آثار الوقف في التنمية البشرية

لن نحاول في المبحث ذكر شرعية الوقف ومصادره وصور تطوره، فقد تعرضنا سابقًا في مناسبات كثيرة إلى ذلك. إلا أننا سنركز على دور الوقف في التنمية البشرية اجتماعيًّا واقتصاديًّا.

الآثار الاقتصادية للوقف:

لقد ساهمت الأوقاف في تنمية المجتمع وارتقائه من خلال الدور الذي اضطلعت فيه في تقديم الدعم المباشر وغير المباشر للنشاط الاقتصادي. فللوقف آثار اقتصاديّة واضحة سيسلط الضوء عليها.

أولاً - أثر الوقف على جانبي العرض والطلب ودورهما في التنمية البشرية:

أ- من ناحية العرض:

يعمل الوقف على تمويل الجوانب الإنتاجية للتنمية البشرية في جانبها الاقتصادي، وذلك عن طريق حبس أموال للمشاريع الإنتاجية وبناء الهياكل الأساسية والارتقاء بالبحث العلمي لزيادة الإنتاج كمًّا ونوعًا.

ويمكن حصر أثر العرض على جوانب التنمية البشرية بالآتي:

١- توفير رأس المال الإنتاجي:

إذ تستطيع الأوقاف حبس الأموال لإنشاء المشاريع الإنتاجية المختلفة إذ أوردت المصادر المتعددة حجم الأراضي الزراعية التي أوقفت حتى وصلت من(٣٠٪) إلى (٥٠٪) من مجموع الأراضي الموجودة في مصر والشام إبان العهد العثماني. كما تسهم في توفير فرص استثمارية لمشاريع صناعية أو تجارية...إلخ، ولا يخفى الدور الذي تساهم فيه هذه المشاريع في إيجاد فرص عمل للأفراد، تزيد من دخولهم، ومن ثمّ تزيد من الناتج القومي الحقيقي، وهو أحد أهداف التنمية البشرية:

٢- توفير البنى الارتكازية:

إذا أسهمت الأوقاف في مد الطرق والجسور وبناء المستشفيات والمدارس وحفر الآبار والأنهار، وإنارة الطرق والموانئ وتوفير خدمات الطرق المختلفة. الأمر الذي يسهم في توفير البنى التحيّة الضرورية لتفعيل النشاط الاقتصادي، ومن ثم زيادة الدخل الحقيقي للمجتمع، ومن ثمّ نصيب الفرد منه، وهو أحد جوانب التنمية البشرية.

٣- الارتقاء بالبحث العلمي والتطوير:

إذ إنّ إنشاء المدارس وإنفاق الأموال على العلم والعلماء في الجوانب المختلفة الضرورية للمجتمع، ومنها الجانب الصحي ، يؤدي إلى أن تكون النتائج مستقبلاً في خدمة رفع المستوى الصحي للمجتمع وتوفير الحياة الملائمة لأفراده.

٤- ضمان المناخ الاستثماري:

لا يقتصر دور الوقف على تشجيع جانب العرض في عملية التنمية البشرية، بل يقوم بدور مهم في تهيئة المناخ الذي يضمن استمرار هذا العرض، وعدم تحوله عن الاقتصاد الإسلامي، ويتم ذلك عن طريق توفير الحماية للمجتمع كله، وتوفير الثقة في الاقتصاد، وتشجيع الأفراد على القيام بالمشاريع الاستثمارية المفيدة للأمة. فالأموال الموقوفة التي كانت تقدم للتجار من أجل مدّهم بالأموال اللازمة للإيجار وتوفير السفن الموقوفة. تمثل اليوم في صورة جديدة، وذلك من خلال المساهمة في تأسيس شركات وبنوك (المساهمة في بنك مصر للإسكان والتعمير، وإنشاء بنك الأوقاف في تركيا، إضافة إلى شراء أسهم وسندات في شركات تجارية وصناعيّة)[١٥]. هذه الاحتياطات من شأنها أن تدفع المستثمر للإقدام على تجربته مع ثقته في إمكانية تعويضه إذا ما تعرّض للإخفاق لا سمح الله. إن من شأن ضمان المناخ الاستثماري ازدياد المشاريع الإنتاجية التي تسهم في تطوير التنمية البشرية من جانبين؛ أحدهما توفير فرص العمل، ومن ثمّ إيجاد دخول لمن لا دخل له، وزيادة الناتج القومي ومن ثمّ مردوده الحقيقي على أفراد المجتمع بأكمله.

٥- تنمية رأس المال البشري:

تهدف التنمية البشرية إلى إشباع الحاجات الأساسيّة للإنسان من تعليم وغذاء ورعاية صحية وسكن لائق... إلخ من فقرات الحاجات الأساسية.

وقد أسهم الوقف في توفير جزء من الحاجات الأساسية لجزء من أفراد المجتمع، وذلك من خلال الأموال التي حبست لمساعدة الأيتام والأرامل والعجزة والزمنى، ومن خلال فتح المستشفيات والمدارس العلميّة المختلفة، إضافة إلى الإنفاق على طلبة العلم والعلماء، ما يوفر أفراداً قادرين بدنيًّا وعلميًّا للقيام بالنشاط الاقتصادي والارتقاء بالجانب الصحي لأفراد المجتمع.

ب- جانب الطلب:

فكرة الوقف في الأساس فكرة تنموية المنحى، شأن سائر الفرائض والمندوبات ذات المقعد الحسبي. ويرجع ذلك إلى أصلها بصفتها قربة، والمتصل باختيار الفرد، وصراعه مع نفسه من أجل الإحسان والإجادة. ثم لأنّ المجالات التي يعمل فيها الوقف تتسم بالتنامي والزيادة، فالوقف يطمح إلى تلبية تلك الاحتياجات التي لا يمكن الوفاء بها إلا بنمو الوقف[١٦].

إنّ إعادة الوقف لتوزيع الدخول من شأنه خلق أسواق واسعة شديدة الاستيعاب، إضافة إلى تحقيقه للعدالة الاجتماعية - ذلك أن حصول

الفئات منخفضة الدخل على كفايتها من الأموال الموقوفة، يعني زيادة الميل الحدّي للاستهلاك إلى درجة واسعة، وذلك نتيجة ارتفاع هذا الميل بشدّة عند الفقراء والمساكين، ما يؤدي إلى اتساع السوق في الاقتصاد الإسلامي بطريقة مستمرة لانضمام فئات جديدة بقوة شرائيّة تدعم طلبهم على الضروريات.

إنّ من شأن ذلك زيادة الدخول المنخفضة فترتفع مردودات دخله الحقيقي ومن ثمّ يزداد مستوى إشباع حاجاته الأساسيّة، الأمر الذي له مردوده في تطوير التنمية البشرية.

ثانياً - دور الوقف في خلق قطاع متميز داعم للتنمية البشرية:

الوقف فكرة تقوم على تنمية قطاع ثالث متميز عن كل من القطاع الخاص والقطاع الحكومي، وتميز هذا القطاع مسؤولية النهوض بمجموعة من الأنشطة، لا تحتمل الممارسة السلطوية للدولة، كما أنه يفيد إبعادها عن الدوافع الربحيّة للقطاع الخاص[١٧].

إنّ نمو التكوين الاقتصادي لنظام الوقف كان يعني - في معظم المراحل التأريخيّة- نموًا لقطاع (الاقتصاد الاجتماعي) من ناحية، وكان يحد من إمكانية توسع اقتصاد السوق الرأسمالي في المجتمع العربي من ناحية أخرى؛ لأنّ دخول بعض الموارد الاقتصادية في دائرة الوقف كان يعني خروجها من نظام السوق، وفي الوقت نفسه عدم خضوعها لآلياته المعروفة، وبخاصة في قطاع السلع والخدمات، حيث كان الهدف الرئيسي للوقف (الخيري) توفيرها مجانًا، أو بأسعار رمزية من خلال إنشاء مؤسسات ومرافق عامة تقدم أنواعًا مختلفة من الخدمات التعليمية والصحية والترفيهيّة والأمنية وتمويلها، أو ما يمكن أن يطلق عليه (السلع العامة) التي يحتاج إليها المجتمع بفئاته كلها[١٨].

تميز النظام الإسلامي عن غيره بإخراجه لقسم من الثروة الإنتاجية في المجتمع من سيطرة كل من القطاع الخاص والقطاع العام في آن معًا، وتمثل ذلك بالوقف. وتوجيه تلك الأموال للارتقاء والإيفاء بمتطلبات الحاجات الأساسية للإنسان، وتطوير التنمية البشرية للجيل الحالي وضمان استمرارها للأجيال المقبلة . ولقد قررت الشريعة السمحاء أن تجعل الوفاء بهذه الحاجات حاجة بشرية، لا تقتصر على المسلمين دون غيرهم، بل تغطي جميع أفراد المجتمع، بمختلف دياناتهم ونحلهم.

إنّ بروز قطاع ثالث من شأنه أن يخفف من عبء الدولة في توفير الخدمات الاجتماعية، وفي الوقت ذاته يحد من الربح اللامعقول للقطاع الخاص، ويجعل له منافسًا يلزمه بأن تكون أسعاره معقولة عند تقديم الخدمة المطلوبة، وبالمحصلة فإن المستفيد من ذلك هو المجتمع، وذلك عن طريق حصوله على خدمات مجانية عن طريق الوقف أو بأسعار معقولة من القطاع، وتفرغ الدولة لسد المتطلبات الأخرى التي أغفلت من القطاعين السابقين.

إنّ الوقف يمثل موردًا إضافيًّا ممولاً للإيفاء بأهداف التنمية البشرية، وبذلك نضمن سد العجز الحاصل في موارد تمويلها والمؤشرة في مختلف بلدان العالم الثالث، الأمر الذي يسهم في سرعة تحقق التنمية البشرية وضمان مصادر تمويلها.

الخاتمة

لا نجافي الحقيقة إذا ما أشرنا إلى أن مفهوم التنمية البشرية يمثل تطورا عن المفاهيم السابقة للتنمية، إلا أنّ نتائجه المرجوة قد تكون بعيدة المنال عن رغبة بلدان العالم الثالث؛ لما تعانيه تلك البلدان من مشكلات وللظروف الدولية المحدقة بالمعمورة في وقتنا الحالي.

إلا أنّ المفهوم الجديد يعاني من نقص في التشكيل؛ إذ إنه لا يزال غير محدد، ويكتسب أبعادًا جديدة مع ظهور كل تقرير للتنمية البشرية، من جهة أخرى يخشى أن تكون المرجعية لهذا المفهوم بعيدة عن واقع بلدان العالم الثالث، ومن ثمّ سيكون ماله مال المفاهيم أو الأنماط السابقة للتنمية. وهناك معضلة الموارد، إضافة إلى أهم مشكلة تعترضه، وهو تقاطعه أحيانًا في تنفيذ سياساته مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

إنّ التنمية في الإسلام هي مفهوم أوسع وأشمل وواقعي؛ لأنه ينبثق من واقع الأمة من جهة، ولأنه معدّ من قبل الباري عز وجلّ، وتتمثل قوة واقعيته في طبيعة الموارد التي حشدتها للتنمية ومنها الوقف.

إنّ للوقف (الصدقة الجارية) دورًا بالغ الأهميّة في تحقيق التنمية في الإسلام وحتى في التنمية البشرية المعاصرة، ذلك لأنّ فقراته استطاعت أن تغطي معظم أهداف التنمية البشرية وتجاوزتها إلى أبعد من ذلك. فكان للوقف أثره في الارتقاء بالمستوى التعليمي والمعرفي والعلمي للمجتمع، ونهض بالجانب الصحي، كما ساهم في توفير البنى الارتكازية للنشاط الاقتصادي وخلق المناخ الآمن الملائم للتنمية.

إنّ الوقف آلية إسلامية مهمّة سعت الشريعة لتوفيرها، مبعدة إياها عن سطوة السلطة من جهة، وجاعلة منه منافسًا للقطاع الخاص ليحدّ من جشعه ولهثه للربح دون حساب، لكي تكون المحصلة المزيد من توفير الخدمة الاجتماعية للمجتمع كلّه. ■

●●●

الحواشي

١- البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، تقرير التنمية البشرية/ ١٩٩٠، لوحة (١-٢).

٢- البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، تقرير التنمية البشرية/ ١٩٩٣: ٣.

٣- البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، تقرير التنمية البشرية/١٩٩٦: ٤.

٤- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي للأمم المتحدة، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢، الأردن: ٣٨.

٥- المصدر نفسه: ٥٢.

٦- المصدر نفسه.

٧- المصدر نفسه: ٨١-٩١.

٨- التنمية البشرية والنمو الاقتصادي في أقطار مختارة: رسالة دكتوراه: ٢٥.

٩- التنمية البشرية تطوير القدرات وتعظيم الاستفادة منها في الوطن العربي:٢١.

١٠- المنظور الإسلامي للتنمية البشرية: ٤٦.

١١- أصول الأحكام: ١٧٨-١٧٩.

١٢- المصدر نفسه: ١٨٧.

١٣- المصدر نفسه: ١٨٨.

١٤- أحكام القرآن: ٣/١٦٥.

١٥- دور الوقف في التنمية، مجلة المستقبل العربي، عدد تموز ١٩٩٧: ٢٣.

١٦- فلسفة الوقف في الشريعة الإسلامية، مجلة المستقبل العربي، العدد: ٢٧٤: ٨٨-٨٩.

١٧- الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته، : ٧٠.

التكوين التأريخي لوظيفة الوقف في المجتمع العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٧٤/ ١٠٨.

المصادر والمراجع

- **أحكام القرآن**، للجصاص، المطبعة المصرية، القاهرة.
- **أصول الأحكام**، لمحمد عبيد الكبيسي، مطبعة جامعة، بغداد.
- **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي، الأردن، ٢٠٠٠م.
- **تقرير التنمية البشرية**، الأمم المتحدة، بيروت، ١٩٩٦م.
- تقرير التنمية البشرية، الأمم المتحدة، وكالة الأهرام للإعلام، ١٩٩٠م.
- **تقرير التنمية البشرية**، الأمم المتحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م.
- **التكوين التأريخي لوظيفة الوقف في المجتمع العربي**، لإبراهيم البيومي غانم، مجلة المستقبل العربي، ع ٢٧٤/٢٠٠١م.
- **التنمية البشرية**، تطوير القدرات وتعظيم الاستفادة منها في الوطن العربي، لمحمد العوض جلال الدين، المعهد العربي للتخطيط، الكويت، ١٩٩٣م.
- **التنمية البشرية والنمو الاقتصادي في أقطار مختارة**، لإبراهيم مراد مصطفى الدعمة، رسالة دكتوراه، جامعة الموصل، ٢٠٠١م.
- **دور الوقف في التنمية**، لعبد العزيز الدوري، مجلة المستقبل، عدد تموز، ١٩٩٧م.
- **فلسفة الوقف في الشريعة الإسلامية**، لرضوان السيد، مجلة المستقبل العربي، ع٢٧٤/٢٠٠١م.
- **المنظور الإسلامي للتنمية البشرية**، للدكتور أسامة عبد المجيد العاني، كراسات استراتيجية، ع ٧٠/ مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، أبوظبي، ٢٠٠٠م.
- **الوقف الإسلامي**، تطوره، إدارته، تنميته، لمنذر قحف، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م.

قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي دراسة وتحليل

د. أبو بكر محمد
جامعة كاليكوت - الهند

مقالات

القاضي محمد الأول:

ولد القاضي محمد لأبوين كريمين، في بيت عز وعلم، في بيت القضاة، في كاليكوت عام ٩٨٠هـ/١٥٧٢م. وتمتد جذور أسرته العريقة إلى المدينة المنورة، إلى أحد أصحاب رسول الله (ﷺ). فهو محمد بن عبد العزيز القاضي بن العلامة شهاب الدين أحمد القاضي ابن القاضي أبي بكر فخر الدين بن القاضي زين الدين رمضان بن القاضي موسى بن القاضي إبراهيم بن القاضي محمد بن مالك بن حبيب بن مالك بن محمد الأنصاري المدني، أحد أصحاب رسول الله (ﷺ)"[(١)].

كان القاضي محمد متقد القريحة، حاد الذهن ثاقب البصيرة، قوي الذاكرة، ورعًا تقيًّا. بدأ تعلمه على أبيه القاضي عبد العزيز والشيخ العلامة عثمان لبا القاهري، والشيخ عبد العزيز آل مخدوم المعبري. تعلم فروع العلم الشرعي؛ الحديث والتفسير والفقه وأصول الفقه وعلم الفلك والنجوم والفلسفة. وكان يتمتع بمهارة نادرة في تحديد جهة القبلة. كان ضليعًا في علم التصوف، وعاش حياة الزهاد والعباد في تقشف وبساطة.

كان أبوه القاضي عبد العزيز عالمًا كبيرًا وقاضيًا في كاليكوت. وكان شجاعًا مغوارًا متمرسًا في فنون الحرب والقتال. وكان مستشار الملك السامري في حروبه مع البرتغاليين. وورث ابنه محمد من أبيه شهامته وشجاعته، نبله ونخوته، كما ورث عنه العلم والقضاء. وتولى القضاء في كاليكوت في نحو ١٠١٦هـ/١٦٠٧م. وكان محمد

القاضي يرى الاختلاط بالناس والمشاركة في الحياة العامة. وكان يرى أيضًا أنّ على القضاة أن يكونوا قدوة حسنة للمسلمين في كل شؤون الحياة، ومن ثم، حمل السلاح، وخاض غمار الحرب ضد المعتدين البرتغاليين. وكان في مقدمة المحاربين من القضاة والقادة المسلمين، أمثال الشيخ ماموكويا الكاليكوتي والقاضي محيي الدين والشيخ عبد العزيز آل مخدوم المعبري[٢].

وكان القاضي محمد، إلى جانب علمه وورعه، يتمتع بملكه شعرية وبراعة فريدة في نظم القصائد. وجاءه الشعر منقادًا، تناول فيه شتى العلوم والفنون والمسائل الفقهيّة العويصة والقواعد النحويّة والمفردات اللغويّة. ويدل على مهارته الشعرية تطويعه كلمات أعجمية نابية، وبخاصة أسماء الأشخاص والأماكن وصياغتها في قالب الشعر العربي.

وقد نسب إلى القاضي محمد أكثر من خمسين كتابًا، إلا أنَّ معظمها جار عليها الزمان، ولم يبق منها إلا القليل، ومنها:

١) الدرر الفصيحة في الوعظ والنصيحة.

٢) قصيدة" إلاكم أيها الإخوان" في نصيحة الإخوان.

٣) الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين.

٤) نظم قطر الندى.

٥) منظومة الأجناس.

٦) منظومة في علم الحساب.

٧) منظومة في تجويد القرآن.

٨) منظومة في علم الأفلاك والنجوم.

٩) منظومة في الرسائل والخطوط.

١٠) مقاصد النكاح.

١١) منتخبات الفرائض.

١٢) منظومة في الخطوط والرسائل.

١٣) منظومة في العوامل.

١٤) مدخل الجنان.

وقد روي غير ذلك أيضًا. ومن أهم مؤلفاته" مقاصد النكاح" الذي يتناول فيه بالتفصيل كل جوانب الحياة الزوجية ومسائلها، كما أنّ أشهر أعماله قصيدته الرائعة الجمال "محيي الدين مالا" التي يعدد فيها مناقب شيخ طريقته الصوفية،،الطريقة القادرية، الشيخ عبد القادر الجيلاني. والقصيدة في اللغة العربية - مليالم.

والجدير بالذكر أنّ الذي دفعه إلى نظم هذه القصيدة المطوّلة أنه رأى قومه يتنازعون ويتناحرون باسم الطرق والمشايخ الصوفيّة، فأراد أن يجمعهم على طريقة واحدة- الطريقة القادرية- ويحقق بذلك توحيد صفوف المسلمين ولمّ شعثهم.

توفي القاضي محمد الأول في ١٥ ربيع الأول ١٠٢٥هـ / ١٦١٦م، ودفن في مقابر المسلمين في مسجد KUTTICHIRA في كاليكوت.

ثلاثية الجهاد والمكان:

كان القرن السادس عشر الميلادي حقبة حرج وتوتر في تاريخ المسلمين في مليبار، حيث شهدت حروبًا دامية ومواجهات عنيفة متتالية بينهم وبين البرتغاليين، وذلك أنَّ الاستعمار البرتغالي الحانق على الإسلام والمسلمين ظلّ منذ أن وطئت أقدامه تربة مليبار يحارب المسلمين ويحاول إبادتهم، يصادر أملاكهم وينهب أموالهم، يهتك أعراضهم ويخدش مشاعرهم، يهين أشرافهم ويفضح

أعلامهم، يدمر مساجدهم ويحرق مدارسهم. فتضرر المسلمون من تلك القلاقل والفتن التي آثارها الاستعمار البرتغالي أيما تضرر، في كل شؤون حياتهم، في أمنهم وسلامتهم، في عقائدهم وشعائرهم، كما ضاق من الاستعمار البرتغالي حكام مليبار ورعاتها. وانتفضت مليبار انتفاضة رجل واحد، وانتفض المسلمون، عامتهم وخاصتهم، علماؤهم وبسطاؤهم، ضد هذا العدوان البرتغالي الغاشم، وكتب الكتاب وخطب الخطباء، وكتبت الرسائل إلى رؤساء البلاد الإسلامية وسلاطينها، تشرح سوء حال المسليمن وتندب سوء حظهم، وتحث المسلمين على الجهاد وبذل النفس والنفيس في الذود عن حماهم ومقدساتهم في مليبار. وكانت كتب وقصائد، أهمها تلك الثلاثية الجهادية؛ قصيدة "تحريض أهل الإيمان على جهاد عبدة الصلبان" لشيخ الإسلام أبي يحيى زين الدين الفناني المليباري آل مخدوم، و"تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين" للشيخ زين الدين بن محمد الغزالي الفناني المليباري آل مخدوم، وقصيدة "الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين" للقاضي محمد الأول الكاليكوتي، التي نحن بصدد دراستها وسبر أغوارها واستكناه معانيها وأفكارها. وقد أفاضت هذه الثلاثية في تفاصيل تلك الأحداث. وجرت سلسلة معارك حامية الوطيس بين المليباريين والبرتغاليين، شارك المسلمون فيها مشاركة غيّرت مجرى التاريخ. يقول Dr. K.K.N. Kurup، مدير جامعة كاليكوت سابقًا، والباحث الضليع في التاريخ المليباري: "إنَّ الحروب المتتالية، التي جرت هنا على أرض كيرالا في القرن السادس عشر الميلادي ضد البرتغاليين، من أجل الحفاظ على حرية الملاحة في البحر العربي وسواحل كيرالا، صفحة مهمّة في التاريخ السياسي لكيرالا. إنَّ المشاركة الباسلة للمسلمين في تلك المعارك، تحت قيادة الملك السامري، عنصر مهم غيّر مجرى التاريخ الهندي في العهد الوسيط. وبفضل هذه المواجهات التي استمرت قرنًا من الزمان لم تنقلب كيرالا مستعمرة برتغالية مثل غوا (Goa)"[٣]. وكل هذه المواجهات والمعارك الحربية كان مركزها ومدارها منطقة صغيرة تضم ثلاث مدن تاريخيّة، هي كاليكوت، وبيبور، والشاليات.

مدينة كاليكوت (Calicut)

كاليكوت مدينة ساحلية، يبلغ طولها ٨ كيلومترات. كانت تدعى "كويل كوتا"، وسمتها العرب "كاليكوت"، والصينيون "كوليفو"، والإنجليز "كاليكت". وتعرف في وثائق السلطان تيبو بـ:"فوركي"[٤]. ولم تكن معروفة ذائعة الصيت قبل أن تصير حاضرة مملكة السامري، وذلك في القرن الثاني عشر الميلادي. وتطورت كاليكوت إلى منطقة آهلة ومدينة تجارية وصناعية كبرى بفضل سياسة الملك السامري المتسامحة وتشجيعه التجار العرب، وتيسير سبل التجارة والراحة لهم في تلك الديار. وكان الملك السامري متعاطفًا جدًّا مع المسلمين، بل أصدر مرسومًا ملكيًا يأمر "بإسلام واحد أو أكثر من كل أسرة هندوسية تحترف الصيد"[٥]. ويشهد الرحالة العربي ابن بطوطة تطور كاليكوت ومكانتها والحركة التجارية فيها، حيث يقول: "ثم سافرنا منها إلى مدينة قالقوط، وهي أحد البنادر العظام ببلاد المليبار، يقصدها أهل الصين والجاوة وسيلان، والمهل وأهل اليمن وفارس، ويجتمع بها تجار الآفاق، ومرساها من أعظم مراسي الدنيا. وسلطانها كافر يعرف بالسامري .. وأمير التجار بها إبراهيم شاه بندر، من أهل البحرين، فاضل ذو مكارم، يجتمع إليه التجار ويأكلون في سماطه، وقاضيها فخر الدين

عثمان، فاضل كريم، وصاحب الزاوية بها الشيخ شهاب الدين الكازروني، وله تعطى النذور... وبهذه المدينة الناخوذة مثقال، الشهير الاسم، صاحب الأموال الطائلة والمراكب الكثيرة لتجارته بالهند والصين واليمن وفارس"[٦]. ويصف بندر كاليكوت ويقول:" ثم سافرنا إلى مدينة هيلي، فوصلنا بعد يومين، وهي كبيرة حسنة العمارة على خور عظيم تدخله المراكب الكبار، وإلى هذه المدينة تنتهي مراكب الصين، ولا تدخل إلا مرساها ومرسى كولم وقالقوط"[٧]. وكان ذلك البندر المشهور في المكان الذي يقوم فيه الآن مستشفى الشاطئ (Beach Hospital)، وقد تهدم الميناء تمامًا، ولم يبق منه إلا جسر منهار، كما كان قصر الملك السامري يقوم في الموقع الذي يقوم فيه الآن المستشفى العام، بجوار مسجد محيي الدين المشهور وسط مدينة كاليكوت.

وليس معلومًا بالتحديد متى بدأ المسلمون يسكنون مدينة كاليكوت، ولكن الظاهر أنهم سكنوها في أوائل القرن الأول الهجري. يقول: "Nilakanta Sastri" وكانت أول سفينة للمسلمين تسافر في المحيط الهندي تلك التي أرسلها والي البصرة أيام الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، تحمل جيوش المسلمين إلى تانه. (وكان ذلك في ١٥هـ/٦٣٦م، وتحت قيادة الحكم بن أبي العاص الثقفي). ولكن عمر لم يوافق على ذلك.ولم يمض زمن كثير بعد ذلك حتى جاء المسلمون، لعلاقاتهم القديمة، ونزلوا واستوطنوا أماكن مختلفة من الساحل المليباري، وتزوجوا من نساء مليبار. ويعرف أبناؤهم بلقب "مابلا". وكان الملوك الهندوس يرحبون بهؤلاء التجار ويشجعونهم ويستقدمون منهم الخيل التي يحتاجون إليها في جيوشهم، ويستعينون بهم في أساطيلهم البحرية"[٨]. وقد روى البلاذري خبر هذه الحرب حيث يقول:" أخبرنا علي بن محمد بن عبد الله بن أبي سيف قال: ولى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عثمان بن أبي العاص الثقفي البحرين وعمان سنة ١٥، فوجّه أخاه الحكم إلى البحرين، ومضى إلى عمان، فأقطع جيشًا إلى تانه، فلما رجع الجيش كتب إلى عمر يعلمه ذلك، فكتب إليه عمر يا أخا ثقيف حملت دودًا على عود، وإني أحلف بالله أنهم لو أصيبوا لأخذت من قومك مثلهم، ووجه الحكم أيضًا إلى بروص، ووجه أخاه المغيرة بن أبي العاص إلى خور الديبل.."[٩]. وقد اختلف في موقع مدينة تانه هذه. المصادر التاريخيّة عامة ترى - لقربها من ديبل- أنها في الساحل الغربي لولاية مهاراشترا، قريبًا من بومباي، إلا أنَّ وي. أي أحمد كبير يصر[١٠]. على أنها في مليبار قريبًا من كنوز، ويربط بين تلك الحملة وبين المملكة الإسلامية الوحيدة في مليبار "أراكل"، كما ينكر أن تكون تانه القريبة من بومباي هي تانه المذكورة في التاريخ بعدة أدلة. ويرى أنَّ الحكم حين تلقّى رسالة عتاب من الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عاد بجيشه تاركًا الولاية لمحمد علي الذي كان يحكم تلك المنطقة الصغيرة. وقد ثبت أن مملكة " أراكل" قامت عام ١٥هـ[١١].

ويؤسس إنكاره على معرفته الشخصية حيث إنّه ذهب في يونيو عام ١٩٩٢ إلى تانه؛ ليتعرفها، ويتأكد هل هي تانه التي قاد إليها الحكم جيشه، وعرف أن تانه ليس لها تاريخ إسلامي إلى أبعد من ١١٠٠ سنة، حيث إن أقدم مسجد فيها هو مسجد مهاغري الجامع. وقد تم ترميمه ما بين ١٩٨٥و ١٩٩٠م، وكان قد نقش على عارضة باب المسجد القديم أنه بني في ٣٠٠هـ. وفي حين كان في تانه في مليبار مسلمون عام ١٥ للهجرة، بل كانت هناك

قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي دراسة وتحليل

مملكة إسلامية تحت إمارة محمد على آزي راجا - كما سبق[١٢]، وإذا ثبت هذا - ونرى أنه يحتاج إلى مزيد من التحقيق والتوثيق - فإنّ الإسلام السياسي والعسكري قد وصل هذه الديار جنبًا إلى جنب مع الإسلام السلمي عن طريق التجارة والدعاة.

ومنذ ذلك الوقت ظل الإسلام ينتشر في أرجاء مليبار، بما فيها كاليكوت وما حولها، انتشارًا مطردًا. ولكن لم تحفظ لنا الأيام تلك الأوراق التي سجلت فيها تاريخ الإسلام في مليبار منذ ذلك العهد السحيق.

ونصل إلى النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، حيث ينزل الداعية البصري الجليل مالك بن دينار، والوفد المرافق له في مليبار - كما سيأتي تفصيله - في نحو ١٢٠ للهجرة، ويبدؤون يدعون الناس إلى دين الإسلام، في المناطق الساحلية الغربية لمليبار، وقامت في عدة مدن ساحلية تجمعات وكتل سكانيّة مسلمة، كان منها كاليكوت وشاليات وبيبور، وبني أول مسجد في منطقة كاليكوت في مدينة شاليات الساحلية، التي تبعد عن مدينة كاليكوت ٩ كيلومترات فقط. واستقر بعض أعضاء الوفد المرافق لمالك بن دينار في هذه الديار واستوطنوها، يعلمون الناس أمور دينهم، ويدعونهم إلى الإسلام. وعين زين الدين المدني- حفيد مالك بن حبيب - قاضيًا في شاليات، وزين الدين بن مالك بن حبيب في فندرينة .(Kollam-Pantalayani) وكان المسلمون في كاليكوت يتجهون إلى شاليات في أمور دينهم. وبهذا يعدّ الشيخ زين الدين المدني أول قاض في كاليكوت.

ويروى أن سلسلة القضاة في كاليكوت وتاريخ الدعوة الإسلامية فيها من القاضي الأول كان مدونًا في كتب وصحائف احتفظ بها في مسجد شاليات، إلا أنَّ البرتغاليين سرقوها أو أحرقوها حين أحرقوا المسجد الجامع هناك؛ لبناء قلعتهم في شاليات. وانقطعت الأخبار بعد ذلك قرونًا طويلة، وعندما زار الرحالة العربي ابن بطوطة كاليكوت كان القاضي فخر الدين عثمان. وكان من معاصريه في كاليكوت الغني الكبير ناخوذة مثقال. والمسجد الذي بناه مثقال لا يزال معروفًا باسمه. وعاصره أيضًا التاجر البحراني إبراهيم شاه بندر، والعارف الصوفي الشيخ شهاب الدين كازروني. وقد صرح بذلك كلّه الرحالة ابن بطوطة- كما سبق أن ذكرنا. وكان علماء شاليات في أغلب الأحيان هم الذين يتولون القضاء في كاليكوت. وكان في كاليكوت أيضًا علماء كبار وقضاة أجلاء. ويروى أنَّ الملك المليباري الذي أسلم وهاجر إلى مكة عين قاضيًا للمسلمين في كاليكوت.

وكانت عادة الأسرة المالكة في كاليكوت "السامري" - لعدة قرون - أن يعينوا قاضيًا للمسلمين، وكان للقاضي مكانة مرموقة في قصر الملك، وكان يُجرى له راتب شهري، كما كان يتمتع بصلاحيات أخرى. هؤلاء القضاة الذين ينظرون في قضايا المسلمين ويحكمون فيها.

وسلسلة القضاة في كاليكوت - منذ فخر الدين عثمان - معروفة. وقد خلف فخر الدين عثمان على منصب القضاء الشيخ محمد ضياء الدين. وخلفه الشيخ إبراهيم بن محمد بن الشيخ محمد ضياء الدين. ولم يعرف عنه إلا أنه كان جدًّا لأحد أساتذة الشيخ زين الدين آل مخدوم، وغالب الظن أن مقرّه كان في شاليات. ثم جاء موسى بن إبراهيم، وخلفه رمضان بن موسى، ثم أبو بكر بن رمضان، ثم شهاب الدين أحمد بن أبي بكر، ثم عبد العزيز بن شهاب الدين ثم علي الناشري بن عبد العزيز

ثم محمد بن عبد العزيز الذي أصبح قاضي كاليكوت بعد وفاة أخيه علي الناشري. والقاضي محمد هذا هو الذي ألّف قصيدة "الفتح المبين" التي نحن بصدد دراستها. وسلسلة القضاة بعده متصلة إلى هذا اليوم. والقاضي في كاليكوت حاليًّا هو محسن شهاب الدين بن سيد شهاب الدين الذي لا يزال قاضيًا في كالكيوت من ربع قرن.

بيبور: (BEYPUR)

بيبور مدينة ساحلية وميناء قديم قريب من مدينة كاليكوت، تبعد عن قلب المدينة نحوًا من عشرة كيلومترات. استوطنها المسلمون من فنان (Pinnani) وشاليات. والمساجد في بيبور- عامة- من أعمال أسرة آل مخدوم الفنانية. اشتهرت بيبور بصناعة السفن وصيد السمك. ويروى أنَّ الملك جيرامان برومال استصنع السفينة التي سافر فيها إلى مكة من بيبور. وهناك في بيبور من يفتخر بأنه من سلالة النجار الذي صنع السفن لذلك الملك، ويقال إنَّ نفرًا من الناس من بيبور رافقوا الملك جيرامان برومال في رحلته إلى مكة. (ونرجو أن نوفق إلى العودة إلى "صناعة السفن في بيبور" في مقال مستقل - إن شاء الله). ويروى أنَّ الهدايا التي أرسلتها بلقيس ملكة سبأ إلى الملك سليمان في ٩٩٠ قبل الميلاد كانت تضم التحف المصنوعة في مليبار، وبالطبع في بيبور؛ لأنّ بيبور كانت - ولا تزال - معروفة بتجارة الأخشاب وتصديرها، والساج بالذات. وقد وُجد أثاث من الساج في معبد القمر في أور وقصر الملك بخت نصر. " وكان سرير رسول الله (ﷺ) الذي ينام عليه مصنوعًا من خشب الساج، وقد ظل يستعمله حتى وفاته، ومن بعده صار من الآثار التي يتبرك بها، فكان يحمل عليه الأموات إلى القبر، كما استعمل خشب الساج في سقف الحرم وسقوف المنازل عامة"[١٣].

ويرى المؤرخون المليباريون عامة أن أوفير التي ذكرت في التوراة بأن سفنًا للملك سليمان كان تقصدها في مدينة بيبور هذه. "وهناك من العلماء من يظن أن أوفير المذكورة في التوراة هي إحدى مراكز شعب أبيرا (غجرات)"[١٤]. ويرى Wiliam Logan " أن بيبور أقرب إلى الصفات التي وصفت بها أوفير[١٥]، كما يرى Nilanta Satri أن منطقة (Gujrat) الحالية هي التي يمكن أن تكون أوفير[١٦]، وهناك آخرون يرون آراء مماثلة[١٧].

ونرى أنّ كل هذه الآراء بعيدة عن الصواب، كما صرح به بعض المؤرخين المليباريين أنفسهم. يقول: P.K.Gopalakrishnan

إن هذه الآراء ليست صحيحة؛ لأنَّ تجارة الغرب مع الهند كانت عن طريق العرب الوسطاء، فلا بد أنَّ البضائع الهندية كانت تصل إلى الشرق الأوسط عن طريق الجزيرة العربية"[١٨]. والأقرب إلى الصواب والمعقول أنَّ أوفير بالمملكة العربية السعودية- كما ذهب إليه الدكتور محمد بيومي مهران" وإنه لمن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن" برترام توماس" إنما يذهب إلى أنَّ آبار" العويفره" القريبة من " القرية" إنما هي موضع " أوفير" التي أرسل إليها سليمان ملك اليهود " حيرام" ملك صور بأساطيلهما لإحضار الذهب والأخشاب النفيسة وكل ما هو نادر وغريب، وأن الاسم العربي القديم إنما هو "عفرة"، وقد تحرف بالنقل إلى العبرانية واليونانية، فصار Ophir وهذا موضع قريب من مناجم الذهب[١٩]. ويقول أيضًا: " كما أشارت المؤلفات اليونانية إلى المنطقة ما بين القنفذة وعتودة. ومن ثم فقد ذهب بعض الباحثين - كما أشرنا من قبل - إلى أنها " أوفير" التي أشارت إليها التوراة على أنها مورد الذهب لسليمان"[٢٠]. وهذا الرأي لا ينقص شيئًا من مكانه بيبور الصناعية والتاريخيّة.

قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي دراسة وتحليل

شاليات : (Shaliyam)

شاليات مدينة صناعية قديمة، تبعد عن مدينة كاليكوت ١٦ كم، وتقع على شاطئ نهر شاليار. وربما اتخذت اسمها من كلمة (شاليار) الطائفة التي تحترف النسج. وكانت مشهورة بصناعة الثياب. وكانت من أولى مقار المسلمين في مليبار، حيث بنى فيها حبيب بن دينار مسجدًا سنة ١٢١هـ. وهي منطقة كثيرة المساجد والمعاهد التعليمية. وقد زارها الرحالة العربي ابن بطوطة وشهد بشهرتها الصناعية. "وسافرت في البحر إلى هنور ثم إلى ...وقد تقدم ذكرها جميعها. ثم إلى مدينة الشاليات، مدينة من حسان المدن، يصنع بها الثياب المنسوبة لها، وأقمت بها فطال مقامي فعدت إلى قالقوط"[٢١].

وبعد هذه التوطئة نبدأ دراسة القصيدة.

قصيدة الفتح المبين:

هذه القصيدة "الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين" ملحمة شعرية في ٥٣٧ بيت، قالها القاضي محمد الأول للتعبير عن فرحة المليباريين عامة والمسلمين خاصة، في انتصارهم على البرتغاليين وابتهاجهم في الاستيلاء على قلعتهم في الشاليات.

أهمية القصيدة:

تكمن أهمية هذه القصيدة في عدة جوانب؛ أنها وثيقة دقيقة لمرحلة حساسة من تاريخ هذه الديار، وهي مرحلة الاستعمار البرتغالي (١٤٩٨-١٥٧١م)، وسرد مفصل ومؤثر لوقائع تلك المرحلة وأحداثها وسجل صادق للمواجهات العنيفة بين الطرفين. ويأتي صدق هذا البيان وأثره البالغ من أنّ الشاعر خاض التجربة بنفسه، وجال في ساحة الوغى وصال. والقصيدة تصوير صادق عن الحياة الاجتماعية في تلك المرحلة الحرجة، وشهادة حق للتعايش السلمي والتعاون البنّاء بين جميع الفئات الدينيّة والعرقية، كما أنَّ الشاعر يسدي نصحًا صادقًا بأنَّ الضعيف القريب أنفع في الملمات وأجدى من القوي البعيد، وذلك أنَّ الملوك والسلاطين المسلمين في البلاد البعيدة لم يهبوا لنصرة المسلمين في مليبار ولم ينفعوهم، في حين نفعتهم الفئات الضعيفة في الديار.

تاريخ نظم القصيدة:

لم يصرح الشاعر بتاريخ نظم هذه القصيدة، ولكن الظاهر أنه نظمها نحو ١٥٧٩م، وذلك لأنّ الاستيلاء على القلعة البرتغالية في شاليات كان في سنة ٩٧٩هـ/١٥٧١م، ولأنّ الشاعر قد أشار في قصيدته بأسى بالغ وحزن عميق إلى معاهدة بين السلطان إبراهيم علي عادل شاه، حاكم بيجابور في الهند وبين البرتغاليين، وكانت تلك المعاهدة في ١٥٧٩م، ومات السلطان عادل شاه في السنة نفسها، ولكن الشاعر لم يشر إلى وفاة السلطان، ومن ثم نكاد نجزم بأنَّ القصيدة نظمت بعد إبرام المعاهدة، وقبل وفاة السلطان؛ أي في ١٥٧٩م نفسها.

عدد الأبيات:

عدد أبيات القصيدة، ٥٣٧ بيت، إلا أنَّ هناك من يرى أنها ٥٢٠ بيت[٢٢].

الوزن والقافية:

ولا يخفى أنَّ الشعراء لا يتعمدون اختيار الأوزان والقوافي، وإنما يوفقون إليها توفيقًا. ولكل غرض من أغراض النظم وزن وقافية تلائمه. وأفضل البحور الملائمة لنظم العلوم والتاريخ بحر الرجز. وقد اختار الشاعر وزن الرجز؛ لأنَّ قصيدته هذه

حكاية وسرد، وتفكير في العواقب وفرصة للتفكير والتريث، بتعبير أدق يؤرخ لحقبة من الأحداث.

دراسة وتحليل للقصيدة:

لقد افتتح الشاعر هذه القصيدة بحمد الله والثناء عليه بما يليق به سبحانه ، وبالصلاة والسلام على المصطفى التهامي، وقد اختار من صفات الله عز وجل ما يدل على ملكه وقدرته، وسنته تعالى في الأمم الغابرة، فهو قاصم الملوك والجبابرة، وكاسر الأقيال والأكاسرة، أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى، حيث يقول:

الحمد لله القوي القادر
المالك المغني العلي القاهر
القاصم الملوك والجبابرة
وكاسر القيول والأكاسرة
وهو الذي ما شاءه يكون
وكل ما لا فهو لا يكون
ثم صلاة الله مع سلام
على النبي المصطفى التهامي
محمد وآله الأبرار
وصحبه والتابع الأخيار

وبعد الحمد والثناء، والصلاة والسلام على الرسول يحدّد الشاعر حقيقة مضمون هذه القصيدة، كيلا يفاجئ القارئ بوقائع حربية رهيبة شهدتها ديار مليبار، حيث يقول:

فإن هذه قصة عجيبة
في شرح حرب شأنها غريبة
واقعة في خطة المليبار
ومثلهم لم يجر في تلك الديار
بين محب المسلمين السامري
وبين خصمه الفرنج الكافر

فهذه المعركة التي جرت على أرض مليبار حرب بين ملك كاليكوت السامري الذي يحب المسلمين وخصمه البرتغاليين الكفار.

لقد آثر الشاعر أن يصف الملك بأنه "محب المسلمين"، لما هناك ما يسوّغ ذلك ويصدق. فقد كان الملك يحب المسلمين أكثر مما يحب الكفار بني جلدته وملته، ويحترمهم احترامًا كبيرًا، يبذل قصارى جهده لتيسير حياتهم وتحقيق راحتهم، بل كانت حربه مع البرتغاليين في الواقع والأساس من أجل حماية المسلمين وتأمين تجارة العرب. وقد استدل الشاعر على صحة رأيه بمواقف الملك نفسه، حيث يقول (البيت٤٠٨):

وموت نفس واحد من مسلمين
أشد من عشر رجال كافرين

وقد أشار الشاعر إلى أنَّ نظم هذه القصيدة كان صعبًا. والمعروف أنَّ الإبداع النثري أصعب من الإبداع الشعري، أو أنَّ نظم الشعر أيسر من كتابة النثر، مع تقيد الشعر بالوزن والقافية وعدم تقيد النثر بهما؛ لأنّ الكاتب النثري عليه أن يختار القالب المناسب، في حين ليس على الشاعر إلا أن يملأ المادة في القالب الجاهز؛ والوزن والقافية. وإنما أشار إلى صعوبة النظم إذًا، فيما نظن، أنه يصف حربًا غريبة الأطوار متقلبة الأحوال، مديدة الأزمان، وكان عليه أن يكيف لقالب الشعر العربي كلمات وأسماء أعجمية تفر من ذلك القالب الشعري، ونجاحه في تطويع الكلمات الأعجمية للقالب الشعري العربي يدل على مهارته الشعرية وقوة آلته وعدته فيها.

الحياة هي العبادة:

هذه فائدة جانبية. لقد احتدمت عندنا في مليبار، في العقود الأخيرة مناظرات وجدل عنيف، أدى في بعض الأحيان إلى مواجهات دامية، حول معنى العبادة وسعة مدلولها! وهل تضم العبادة كل أعمال الإنسان، أم هي معاملات وممارسات، مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج؟ وكتبت المقالات وألفت الكتب، وألقيت مئات المحاضرات وعقدت المناظرات. ولكن أيًّا منها لم يأت بخير، ولا يحسم الأمر في تعيين معنى العبادة أو تحديد مدلولها. ولكن شاعرنا قاضي محمد الأول، الذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي؛ أي قبل خمسة قرون، لم يتطرق إليه شوائب من الشك في أنَّ كل أعمال الإنسان عبادة إذا قصد بها وجه الله، حيث يقول (البيت:١١):

كذلك نظم المرء للإفادة

يكون عند الله كالعبادة

أغراض نظم القصيدة:

يشرح الشاعر الأغراض التي من أجلها نظم هذه القصيدة، وهي:

أولاً: يقسم بالله مالك الملوك على أنه نظم القصيدة ليُسْمِعَ أولئك الملوك والسلاطين المسلمين الذين تخاذلوا عن نصرة إخوانهم في الدين والعقيدة في هذه الديار قصة هذا الملك الكافر الذي يحب المسلمين، ويهب لنصرتهم، ويضحي من أجلهم بكل غال ونفيس، عساهم يراجعون موقفهم الآثم، ويفكرون في حرب البرتغاليين نصرة للمسلمين وذودًا عن حماهم وأعراضهم. وإذا لم يقدموا على الجهاد فلعلهم يعتبرون من قصة هذا الملك السامري في كاليكوت.

ثانيًا: أن تنتشر هذه القصيدة في بلاد الضاد ومواطن الشعر ومنابت الفصاحة، مهد الحضارات القديمة، الشام والعراق، ويعلم أهل تلك البلاد همّة هذا الملك السامري الذي يحب المسلمين ويحارب من أجلهم.

ثالثاً: الإشادة بفضائل الملك السامري وخدماته للمسلمين ومدحه. ويصف الشاعر مناقب الملك ويعدد فضائله، وهي : أنه

١) محب لديننا الإسلامي وللمسلمين.

٢) ناصر لديننا.

٣) مجري شرعنا .

٤) يأمر بالدعاء لسلطان المسلمين - الخليفة التركي.

٥) يرى أن المسلمين كلهم رعيته أينما كانوا.

٦) يحترم المسلمين احترامًا كبيرًا حتى لايقوم في الأعياد والمناسبات في الجانب الأيمن من الموكب إلا زعيم المسلمين شاه بندر (أمير الميناء وكبير التجار) وجماعة من المسلمين. ولكل هذه الأسباب وصفه الشاعر في أول القصيدة بأنه محب للمسلمين.

وفي الأبيات من ٢٣-٢٦ يشير الشاعر إلى قصة الملك المليباري الذي قسم بلاده بين الورثة، وأسلم هو وهاجر إلى الحجاز، وأنّ هذا الملك السامري خلفه على كاليكوت. وسوف نتناول هذه الحادثة في حينها في نهاية المقال.

وفي الأبيات (٢٧-٣٢) يصف الشاعر قوة بأس الملك السامري وعدد فرسانه، ونظام ملكه وتوارثه وهيكلة الحكام والقواد. ثم يفيض الشاعر في شرح مناقب الملك ومفاخره بأنه لا يأخذ المال بغير جرم، ولا يؤذي أحدًا ظلمًا، ولا يغير على صغار الملوك

والأقيال، وإن عصوه فإنه يعفو عنهم بقبول الهدايا. ولكن إذا عصاه ملك كبير لا يرضى عنه إلا بأخذ بلده كلّه أو جزء منه. وهذه عادتهم وديدنهم الموروث كابرًا عن كابر.

وكان العرب منذ جاهليتهم يفتخرون بقوتهم وشجاعتهم وبأنهم لا يُفاجئون عدوّهم، بل يخبرونهم بغزوهم إياهم، وهكذا نرى الشاعر يصف شجاعة ممدوحه الملك السامري وقدرته على مقارعة الأعداء وثقته في نفسه وقوته، حيث كان يخبر الأعداء بوقت الحرب وموعدها ليستعدوا لمواجهته ولقائه، ولا يفعل ذلك من ملوك مليبار إلا السامري لثقته بنفسه وقوته، في حين يُغير غيره من الملوك خدعة وعلى حين غرة. ويصفه الشاعر بسداد الرأي وحسن التدبير والشجاعة والصبر والعفو مع المقدرة.

ويعقد الشاعر مشابهة بين هذا الملك السامري وبين السامري الذي كان في قوم موسى عليه الصلاة والسلام. ويرى الشاعر تشابهًا بين السامريين في تقديس العجل وامتلاك شيء من الألواح كالتابوت فيه شيء من النصرة عند الحرب. وليس صحيحًا ما ذهب إليه الشاعر بأن السامري هو الذي جعل عبادة العجل مذهبًا. فالعجول كانت تعبد أيام موسى قبل أن يتخذ السامري عجلاً جسدًا له خوار من حلي بني إسرائيل. ويقول الشاعر (٤٥-٤٧):

وكان في زمان موسى سامري

كأن هذا جنس ذاك السامري

وهو الذي أول من تسببا

عبادة العجل فصار مذهبًا

له من الألواح كالتابوت شيء

فيه من النصرة عند الحرب شيء

ويرى الشاعر الدعاء للسامري واجبًا على المسلمين، حيث خاض معركة طويلة حامية الوطيس مع البرتغاليين من أجلهم ومن أجل حمايتهم، في حين تخاذل سائر الملوك والسلاطين المسلمين عن نصرة المسلمين بحرب البرتغالين ، بل الأدهى من كل ذلك وأمرُّ أن بعضهم تصالحوا مع البرتغاليين الكفار.

وبعد هذه المقدمة يدعو الشاعر الناس إلى الاستماع إلى هذه القصة بقلب مفتوح وذهن حاضر، ويبدأ قصة حرب السامري مع البرتغاليين ويصف خصائصهم الخلقية والخلقية ليقبحهم ويبغضهم إلى النفوس، كما يصف شنيع أعمالهم وذميم خصالهم. يقول الشاعر:

وذاك أن أخبث الخلائق

المقتدى لأنجس الطرائق

أعدى عدو الله والرسول

ودينه وأمة الرسول

وهو الفرنجي عابد الصلبان

وساجد الصورة والأوثان

كريهة الهيئة والأشكال

أزارق ألعينين كالأغوال

يبول كالكلب ومن يطهّر

فخارج عن دينه فيزجر

ذو المكر والطغيان والخديعة (ي)

أبعد خلق الله عن طهارة (ي)

وهكذا وصفهم الشاعر بأخبث الصفات وأبغض النعوت، وعدهم أخبث الخلائق الذين يقتدون أنجس الطرائق، وهي النصرانية. وعدّهم أعدى عدو الله والرسول والدين الإسلامي وأمة الإسلام،

قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي دراسة وتحليل

وهم الذين يعبدون الصلبان ويسجدون أمام الصور والأوثان. وعداوة البرتغاليين للإسلام والمسلمين لا تخفى على أحد، وهي واضحة وضوح الشمس في كبد السماء. ويكفي دليلاً على ذلك ما صرح به قائد الأسطول البرتغالي فاسكو دا غاما مخاطبًا للملك السامري: "نحن نحب كل شعوب العالم ما عدا المسلمين[٢٢]". ويعدّ الشاعر عيوبهم الخلقية، فهيئاتهم كريهة، وعيونهم مثل عيون الأغوال، يبولون قيامًا كما يبول الكلب، ولا يستنجون، بل يخرجون عن ملتهم ودينهم من يتطهر بعد البول، وهم ذوو المكر والطغيان. كل هذا ليقبحهم إلى القراء والسامعين.

ويتحدث الشاعر عن تقاطر البرتغاليين على مليبار كأسراب الجراد، يتقمصون ملابس التجار ويبطنون نية الفساد. وهنا نرى الشاعر يهاجم البرتغاليين ويدافع عن العرب، مع أن كلا الفئتين جاءت من أجل التجارة، وذلك أنَّ العرب إنما كانوا يقصدون التجارة محضًا، ولم يكن لهم نية الاستيلاء على شبر واحد من هذه الأراضي أو التدخل في شؤون البلد. وهذا الفرق هو الذي جعل البرتغاليين محتلين مستعمرين، وجعل العرب تجارًا مسالمين. وكان وصولهم إلى مليبار في ١٧ مايو ١٤٩٨م/٩٠٣هـ. ولما نزل البرتغاليون على أرض مليبار، ومثلوا أمام الملك، قدموا له الهدايا استرضاء وتطييبًا للخاطر، ووعدوه بإعمار البلاد ودفع الأعداء والفساد. فصدق السامري قولهم وأعطى لهم بعض الصلاحيات.

يقول الشاعر:

فخصه من جملة البرايا
ورد قول سائر الرعايا
وحين قالوا إنه يخرب
بلادنا وقولنا مجرب

يشير الشاعر بهذين البيتين إلى أنَّ العرب، حين علموا بموقف السامري من البرتغاليين، وفدوا عليه ليحذروه من خبث نواياهم؛ لأنهم يعرفونهم منذ الحروب الصليبية. ولكن الملك لم يستمع إلى العرب، ولم يقبل نصحهم، ولم يلتفت إلى تحذيرهم. وكان ما حذر منه العرب المجربون، حيث أقام البرتغاليون كالعبيد حتى تجتمع قوتهم ويشتد ساعدهم، فبدأوا يقمعون البلاد ويعيثون فيها بالفساد، ليس في مليبار فقط، ولكن في الصين وسائر مناطق الهند وكمران وعدن وجدة وسيلان وغيرها من السواحل والأراضي العربية الساحلية أيضًا، وعمروا القلاع وشيدوا الحصون وجمعوا فيها العدد والآلات، كل ذلك لظلم العباد وملك البلاد. وكثر ظلمهم وتفاقم طغيانهم بما لا يحصى. وقد ذكر الشاعر بعض تلك الجرائم التي ارتكبها البرتغاليون في مليبار، بعد أن اعتذر من أنه لا يطيق حصرها .

كذاك أجرى ما جرى من أمره
ولا نطيق حصره بذكره
من حرق بلدان وهدم مسجد
وجعله للخلق مثل الأعبد
وقتلهم من غير ذنب صادر
وظلم كل وارد وصادر

ومن المساجد التي هدموها في كاليكوت مسجد المثقال الشهير الذي بناه النوخذة مثقال.

ثم يشرح الشاعر كيف أنَّ البرتغاليين أصبحوا شوكة في فم الملك السامري، وصدق فيه مثل العرب "سمّن كلبك يأكلك". يقول الشاعر:

ككلب من رباه لانتفاعه
وهو يعض دائمًا لرجله

مقالات

وتجرأ البرتغاليون وتسوروا قصر الملك، ونهبوا ما فيه. ووقع بذلك الخلاف بينه وبين البرتغاليين، وخاض معهم حربًا استغرقت ثلاث سنوات. ولما تحققوا من الهزيمة جاؤوا إلى الملك يعتذرون ويطلبون الصلح والمعاهدة، ورضي الملك بالصلح، وأسكنهم بلاده وأذن لهم ببناء قلعة في كاليكوت. ولكنهم كانوا، كما قال الشاعر الفرزدق:

وأنت امرؤ يا ذئب والغدر كنتما

أخيين كانا أرضعا بلبان

كلما علا بناؤهم وقوي سلطانهم أبدوا الخلاف وسوء النيّة، وفرضوا الضرائب والعشور ومنعوا مراكب الحجاج إلى بيت الله الحرام. وكان ذلك من أعظم البلايا. وتآمروا على قتل السامري، واستدعوه إلى قلعتهم لقبول هدية تليق بمكانة الملك، ولكن الله خلصه بمنته - كما قال الشاعر. ووقع الخلاف بينه وبين البرتغاليين، وأدى إلى حرب استمرت سنتين، وحاصر السامري قلعتهم في كاليكوت، ونبشوا الخندق من الجهتين، ورموها بالمجانيق والمدافع. وقتل من البرتغاليين خلق كثير، حتى اضطروا لترك القلعة والهروب بأرواحهم. وكان فتح قلعتهم في كاليكوت عام ٩٣٠هـ.

وهرب البرتغاليون إلى كوتشي، واستجاروا بملكها الذي كان من المخالفين للسامري. وعاثوا فسادًا في البر والبحر، وآذوا المسلمين ومنعوا السفن المتجهة إلى مكة، وأحرقوا المساجد. ويؤكد الشاعر بأن من أهم أغراض البرتغاليين وأهدافهم إيذاء المسلمين وإذلالهم وردهم عن دينهم إن استطاعوا. يقول الشاعر:

عبارة الخطوط أن المسلمين

عبيده المملوك يا للمسلمين

وقصده الأعظم جعل المسلمين

في دينه أو قتلهم يا مسلمين

وفي الأبيات (١٣١-١٤٣) يشرح الشاعر محاولات الملك السامري وقادة المسلمين للاتصال بالسلاطين المسلمين يستنصرونهم ضد البرتغاليين الطغاة، وماذا كان مواقف أولئك الحكام. نقرأ للشيخ زين الدين آل مخدوم، صاحب "تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين"، إحدى الثلاثية الجهادية، يشرح هذه المحاولات:" وكان يراسل سلاطين المسلمين طلبًا لإعانتهم فلم ينفعوا، ولكن سلطان جزرات(Gujrat) السلطان محمود شاه، والد السلطان الفاضل مظفر شاه، وعادل شاه، جد علي عادل شاه الأعلى - نور الله مرقدهم - أمرا بتهيئة المراكب والغربان، ولم يوفقا للإخراج في البحر، وأما سلطان مصر قانصوه الغوري، رحمه الله، فقد أرسل من أمرائه الأمير حسينًا مع بعض العساكر في ثلاثة عشر غرابًا فوصل بها إلى ديو -(Diu) جزرات، وخرج منها إلى بندر شيول (Chaul)، ومعه ملك إياس، نائب ديو بغربانه، فلقي بعض مراكب الإفرنج، ووقعت الحرب، فأخذ غرابًا كبيرا لهم، وحصل النصر ورجع بما معه من الغربان إلى ديو، وأقام فيها شهورًا في أيام المطر. ثم وصل إليه بأمر السامري نحو أربعين غرابًا، كلها صغار من بلاد السامري وغيرها.

وأما الإفرنج - قاتلهم الله- فلما سمعوا باستقراره في ديو استعدوا وخرجوا في نحو عشرين مركبًا، ووصلوا إلى ديو فجأة، فلما بلغ إلى ديو خبر وصولهم أخرج الأمير حسين، الغربان التي كانت معه من غير استعداد، والمليباريون غربانهم، وملك إياس غربانه، والإفرنج - لعنهم الله - لما التقوا ما قصدوا إلا غربان الأمير حسين فأخذوا بعض

غربانه وطاح البواقي ورجع الملاعين - بتقدير الله تعالى وحكمه الغالب - إلى كشي غالبين، ولكن سلم الأمير حسين نفسه وبعض من كان معه وغربان ملك إياس والمليباريين.

ثم إنَّ الأمير المذكور رجع إلى مصر، فأخذت الغوري الغيرة، فأرسل نحو اثنين وعشرين غرابًا كبيرًا في استعداد تام، وأمر الأمير سلمان الرومي مع الأمير المذكور فوصلا بالغربان إلى بندر جدة المحروسة، ثم إلى بندر كمران، فتعلق الأمير حسين بحرب اليمن ونهب بلدانها، وعزم الأمير سلمان إلى بندر عدن، ثم رجع إلى جدة، بينه وبين الأمير حسين حرب فخرج الأمير سلمان من جدة؛ لكون الأمير حسين حارب المسلمين ونهب بلدانهم، فلهذا أمسكه سلطان الحجاز الشريف بركات فغرقه في البحر، وبعد ذلك وصل الخبر إلى جدة؛ بوقوع حرب بين الغوري وبين السلطان سليم شاه الرومي رحمهما الله وحصول ما حصل من انكسار الغوري وقتله ووقوع مملكته في قبضة السلطان سليم شاه رحمه الله، والله غالب على أمره[٢٤].

وفي تلك السنة وصل الأمير مصطفى الرومي من مخا إلى ديو جزرات بمدافع وأموال جزيلة، وكان الملك توغن بن ملك إياس متوليًا فيها من جهة السلطان بهادرشاه. وبعد وصوله إلى ديو جزرات وصل الإفرنج إليها بقصد أخذها فحاربهم الأمير مصطفى الرومي المذكور ورماهم بالمدافع العظيمة، فانهزموا بإذن الله خائبين ذليلين خائفين"[٢٥].

وقد وصل في تلك السنة (١٥٣٨م) سليمان باشا وزير السلطان سليمان شاه المذكور في استعداد عظيم تام في نحو مائة من الغربان والبرشات وغيرهما إلى بندر عدن، وقتل سلطانها الشيخ عامر بن داود رحمه الله مع بعض كبرائها وجعلها في قبضته، ثم وصل إلى جزرات فشرع في حرب ديو وهدم أكثر القلعة بالمدافع العظام السلطانية، ثم ألقى الله هيبة الإفرنج في قلب سليمان باشا فرجع إلى مصر، ثم إلى الروم، وذلك ما قدر الله سبحانه امتحانًا لعباده، ثم إنّ الإفرنج أصلحوا ما هدم من القلعة وأحكموها إحكامًا بليغًا تامًا[٢٦].

وهكذا كانت هناك محاولات غير موفقة من قبل السلاطين المسلمين في نصرة إخوانهم المسلمين في مليبار.

وفي الأبيات من ١٤٤ إلى ١٥٠ يصرح الشاعر كيف أنَّ المسلمين كانوا في أول الأمر يدًا واحدة ضد المعتدين البرتغاليين، وكيف أنَّ سياسة الاستعمار الماكر" فرق تسد" قد نجحت في مليبار، وكيف أدّى ذلك إلى الاقتتال بين المسلمين بعضهم مع بعض، وكيف اضطر الملك السامري إلى مصالحة الإفرنج والسماح لهم ببناء قلعة في الشاليات، حيث يقول:

فأولاً كان جميع المسلمين
على الفرنجي كيد محاربين
فصالح الإفرنج أهل كنور
لأجل دنياهم وأهل تانور
وأخذوا الخطة في السفر
وقد جروا في البحر دون الضرر
فوقع الخلاف بين المسلمين
أي بعضهم بعضًا كمثل الكافرين
فأحرقوا مركب من قد سافروا
بخطه مصالحًا وكفروا

ثمت لما لم يفز بالفتح
ولم يكن بد بغير صلح
فالسامري أعطى له في الشاليات
بقلعة ثم بناها عاليات

ويستفيض الشاعر في وصف القلعة الإفرنجية في الشاليات؛ ليدل على منعتها وقوتها، وكيف أصبحت وكرًا لمؤامراتهم وأعمالهم التخريبيّة. وكان لهذه القلعة أهمية استراتيجيّة خطيرة، حيث تقع على منطقة شبه جزيرة تفتح إلى البحر في الأمام واليسار وإلى جانب النهر في اليمين. يقول الشاعر:

أيمنها أصاب ماء النهر
والجانب الآخر قرب البحر

أهمية القلعة الاستراتيجيّة:

يشير وليام لوغن إلى أهميّة موقع قلعة الشاليات، وتعمد البرتغاليون في اختيار الموقع، حيث يقول:" أراد السامري أن يصالح البرتغاليين، وتم الاتفاق على الضوابط والشروط، واختيار البرتغاليين موقعًا لبناء الحصن داخل أراضي السامري، وكان الموقع جزيرة الشاليات، وكان اختيار هذا الموقع عن تخطيط وتعمد لتحقيق الهدف الذي من أجله قام البرتغاليون بالحزم والشدّة، وبدون مساومة أو تنازل، منذ أيام غبرال، وهو القضاء على تجارة المسلمين"[٢٧].

ولما تمت القلعة واستوت على ساقها ازداد ظلم البرتغاليين وعدوانهم، يقول الشاعر:

والإفرنج إذ رأى المدافعا
وقوة القلعة والخلق معا
حام حوالي الظلم والتعدي
واصطاد للمسلم بالتصدي
فأكثروا الصولة والعنادا
وأظهروا الطغيان والفسادا

ويفصل الشاعر صور الظلم الذي لحق بالمسلمين، حيث يقول (١٦٩-١٩٦):

وهدموا مباني الإسلام
كذا محوا شعائر الأحكام
كم مسلم في حبسهم مقيدون
وأي محنة بها يعذبون
كم أيتموا بقتلهم ولدانا
كم أرملوا الإماء والنسوانا
كم من مراكب بنار أحرقوا
كم من سفائن ببحر أغرقوا
كم صيروا من مسلم نصارى
حتى من السادات كالأسارى
ومنعوا للمسلمين الطرقا
برًا وبحرًا لم يزالوا فرقا
فصار يمشي الناس فوق الجبل
لكن يمرون بها بالوجل
وأحرقوا المصحف والمساجدا
ثم بنوا لهم بها المعابدا
ويضرب المسلم بالنعال
وينجس المسجد بالأبوال
ونبشوا بظلمهم قبورا
وعمروا بها لهم قصورا

وهـتـكـوا لحرمـة الـنـسوان

بـين محـارم وزوج عـان

يـقـود في الأسـواق كـالأسـارى

مـعـذبـا مـقـيـدا حـيـارى

يـأمـرهـم قـهـرًا بـحـمـل الـنـجس

وهـكـذا يـحـبسـهـم في الـنـجس

ويـقـتـل المسـلـم بـالمنشـار

وبـعضـهـم بـكـلـب ونـار

وتـارة بـالجبس والـدخـان

ومـرّةً بـالخيـل والصـبـيـان

ونـزلـة يـطـعـمـه بـلـحـمـه

ودفـعـه يـهـدفـه لسـهـمـه

وكـرة يـخـنـقـه بـالحبـل

وحـالـة يـقـطـع كـل وصـل

وهـكـذا يـغـرقـه في الـبـحـر

مـرتـبـطاً في الـكـيس مـثـل الأنجر

وبـعضـهـم يـذبـحـه بـالمدية

مـن بـعـد مـا يـربـطـه كـالـهـدية

ويـربـط المسـلـم فـوق الـدقـل

حـيـاً مـنـكسـا بـإحـدى الـرجـل

يـفـعـل هـذا في حضـور المسـلـمين

ولم يـطـيـقـوا مـنـعـهـم يـا مسـلـمين

ثـم يـبـيـع مـيـتـهـم لـلـمسـلـمين

لـيـدفـنـوهـم في قـبـور المؤمـنين

وشـوش المراكب المكـيـة

وكـان ذا مـن أعـظـم الـبـلـيـة

وكـل هـذا نـبـذة مما جـرا

مـن ظـلـمـه وكـلـه، فـقس تـرى

ومن ظلمهم أنهم قتلوا " كتى إبراهيم مركار؛ لأنَّ زورقًا يحمل الفلفل والزنجبيل اتجه إلى جدة دون إذنهم، كيلا يتكرر مثل ذلك الصنيع الذي يسبب لهم خسائر كبيرة"(٢٨). يحدث كل هذا ولم يكن الملك السامري مستعدًا لمحاربة البرتغاليين، فحاربهم حينًا وصالحهم أحيانًا، وتفاقم ظلمهم. وكان كل من يستشيره الملك ينصحه بالصبر والتواني لقلة حيلته وعدته.

ويخص الشاعر من بين البرتغاليين نصرانيًا اسمه أندوني ويسترسل في الجرائم البشعة التي ارتكبها ذلك الخبيث، حيث يقول:

وكـان مـن جـمـلـتـهـم نصـراني

كـلـبـا عـقـورا أنـدوني

ومـعـه جـمـاعـة قـد ظـلـوا

يـرعـون مـرعـى الـظـلـم حيث حـلـوا

فـنـال مـنـهـم ضـرر عـظـيـم

وتـعـب لمسـلـم جسـيـم

وقـتـلـوا الحجـاج والمسـافـريـن

كـذلك كـل مسـلـم والـكـافـريـن

وكانت في المدينة الساحلية الغربية لمليبار كنّور (CANNUR) مملكة إسلامية عريفة تعرف باسم "أراكل". وهناك قصص وأساطير حول نشوء هذه المملكة الإسلامية. الكتب التاريخيّة القديمة في كيرالا ترى أنّ مهابلي بن شريديوي، أخت الملك جيرامان برومال الذي اعتنق الإسلام، وهاجر إلى مكة، هو الذي أسس هذه المملكة، حيث توفي الملك برومال في الجزيرة العربية، ولما عاد الوفد المرافق

له أخبروا أخته بوفاة الملك ودعوها إلى الإسلام، فاعتنقت هي وابنها مهابلي، وغير اسمه إلى محمد علي. وازدهرت هذه المملكة وأصبحت ذات قوة ونفوذ لتجارتها البحرية. وقد دوّن وليام لوغن أسماء الملوك الذين خلفوا محمد علي المؤسس، وهم محد علي، وحسن علي، وعلي موسى، وكنجي موسى، وعلي موسى. واستولى هذا الأخير على جزر المالديف(Maldive Islands) في ١١٨٣-٨٤م[٢٩]. وكان لقبهم" علي راجا" (راجا = الملك) نسبة إلى المؤسس، أو علي راجا، أو آزي (بحر) راجا - نظرًا لهيمنتهم البحرية. ومهما يكن أصل المملكة وقصة نشوئها فإنّ الأسرة لا تزال باقية في كنّور، بحيث تخلف ملكة كلما هلكت ملكة، كما أنَّ قصورهم ومساكنهم باقية تشهد على عزة الإسلام وسؤدده في هذه الديار.

ولما رأى ملك أراكل في كنّور ما يعانيه إخوته المسلمون في مليبار من الاضطهاد والتعذيب على أيدي البرتغاليين كتب إلى الملوك والسلاطين في الهند يحثهم على جهاد البرتغاليين نصرة للمسلمين." ثم إنَّ المقدم الكبير، مقدم كنّور علي آذراجا، وفقه الله للخيرات، لما رأى تمادي ما حل بالمسلمين من الضعف والفقر الشديد، وتعطل التجارات بسبب الإفرنج الملاعين، أرسل إلى السلطان الأعظم والشاه الأكرم علي عادل شاه - نصره الله ووفقه لما يرضاه- أوراقًا فيها الشكاية عما حلّ بمسلمي مليبار من ظلم الإفرنج وإيذائهم والاستعانة في تخليص هؤلاء المستضعفين من شرورهم بالجهاد في سبيل الله، مع هدايا فألقى الله سبحانه في قلبه أن يتهيّأ لحرب بندر كووه، فإنها دار مملكتهم في الهند، وكانت أولاً من بنادر جدّه الأعلى، رحمه الله. وأيضًا كان قد وقع اتفاق بين عادل شاه ونظام شاه- وفقهما الله لرضاه- عقب تخريب (Vijaya Nagram)، وقتل راعيها أن يفتحا كووه وشيول، وعقب وصول أوراق آذراجا إلى عادل شاه خرج هو ووزراؤه وحطوا فوق كووه وشرعوا في حربهم ومنع الأقوات عنهم، وأرسل عادل شاه إلى السامري فخرج هو ووزراءه وحطوا فوق شروعه في حرب كووه والتمس منه إعانته ومنع القوت عنهم مع أنَّ السامري ورعاياه مخالفوهم ومحاربوهم قبل ذلك سنين عديدة، ووصل قاصده إليه وهو في شاليات مشتغلاً بحربهم، وحط نظام شاه ووزراؤه على شيول وشرعوا في الحرب وكسروا حصارها بالمدافع الكبار، وكان فتحها ممكنًا، ولكنه تهاون بسوء الظن بعادل شاه وتعظيم أمر الإفرنج وترك الحر وصالحهم"[٣٠].

وأخيرًا اعتزم الملك السامري على حرب البرتغاليين، والاستيلاء على قلعتهم في الشاليات، أو شرح الله صدر الملك لذلك - على حد قول الشاعر، وجند الجنود، ووكل أمر الحرب إلى وزيرين.

يقول الشاعر:

فأرسل العسكر مع وزيرين

وسلم الأمر إلى الوزيرين

فالأول الأصيل للوزارة

والثاني وهو ناظر الخزانة

إلى حصار الشاليات عازما

مع جنود كافرًا ومسلما

ولما علم البرتغاليون بوصول جيش السامري، أو أخبرهم بذلك ملك تانور(Tanur) المتعاطف مع البرتغاليين، وإن كان متحالفًا مع السامري، تحصنوا داخل القلعة، وحاصره جيش السامري، وأحرقوا ما حولها من الأسواق والمباني، ويصور

الشاعر حالة القلعة بعد ما أحرقت الأسواق والمباني حولها، مستعيرًا الأسلوب القرآني، حيث يقول:

فأحرقوا في ساعة ما حولها
فأصبحت مثل الصريم يالها
فبقيت القلعة فردًا وحدها
كشجرة قد قطعت أغصانها

واستغرقت الحرب أيامًا وأسابيع دون أن تحقق شيئًا من نصر، وكان ذلك - كما يرى الشاعر - لأنّ ملك تانور الذي كان ذا وجهين، يظهر الولاء للسامري ويتعاطف مع البرتغاليين، كان قد رشى وزراء السامري. واغتاظ السامري لما لم تحقق الحرب نصرًا، وكان يغير الوزراء كل أسبوع. ولكن الوزراء كانوا يتعبون ويضعفون لشدة الحرب وكثرة القتل.

ولكن أم الملك العاقلة فطنت إلى خطورة الموقف فأرسلت إلى زعماء المسلمين تحثهم على التفكير في سير الحرب ومآلها، وأن ينظروا في العواقب الوخيمة إذا ما خسر السامري الحرب مع البرتغاليين. واجتمع قادة المسلمين في مسجد المثقال، وكان منهم:

وكان سيدي أحمد القمامي
مجاهدًا في جملة المقادم
وشيخنا المشهور ذو الأسرار
أبو الوفا محمد الشطار
والشاه بندر عمر العنتابي
وسائر الرؤسا أولو الأنساب
ومعهم المخدوم ذو الإتقان
عبد العزيز المعبري الفناني
وهكذا قاضي قضاة المسلمين
عبد العزيز الكاليكوتي كالمعين
ومنهم مقدم الشجعان
كنجي علي المشهور في البلدان
فأحضروا أعيان كل بلد
والوزراء جميعهم في المسجد
فتشاوروا مع غرة العساكر
وكتبوا الأحوال نحو السامري

وكتبوا للسامري الذي كان في كدنغلورا يشرحون الأوضاع الحقيقية للحرب، ويطالبونه بالحضور ليتولى قيادة الحرب بنفسه، وكتبت أمه كذلك تؤكد ضرورة حضوره. ولما وقف السامري على حقيقة الأمر جاء من فوره، واستبشر الناس بقدومه واستبسلوا في الحرب. ووزع السامري الأسلحة على عامة الناس القادرين على القتال، وأمر بحبس كل من يرفض المشاركة في الحرب، كما أعلن الجوائز التشجيعية، وصالح الملوك والأقيال في المناطق المتاخمة وعيّن للجميع أعمالهم، وعين القراء ونذرت النذور إلى أم القرى والمدينة المنورة، وجاء الناس إلى الحرب أفواجًا، يقول الشاعر:

وهكذا لكل جنس عينا
شغلاً لهم وحاجبًا وخازنًا
وللذي يجرح أو يموت
عيّن حاسبًا لديه القوت
.....
وعين القراءة للقراءة
كذلك الشيوخ للإجابة

وعين المنــــذور في أم الـــقـــرى
كــذا لــطــيــبــة بــهــا خير الــورى
وأحضــر الـــكـــهـــان والمرصـــديـــن
وصـــاحب الـــدعـــوة والمنــجـــمين
وأمـــر الـــوزرا بـــبـــذل الأمـــوال
لمن يـــجـــود روحـــه عـــلـــى الـقـــتـــال
مـــن قـــتـــل الـــنـــفس وجـــا بسيـفـــه
يـــلـــبســـه دمـــلـــجـــة بـــكـــفـــه
مـــا عـــد يـــومًـــا درهـــمًـــا ولا ذهب
لـــكـــن يـــعـــد الـــكـــيس فـــهـــو مـــن عجب
فصـــار يـــأتـــي الـــنـــاسُ مـــثـــلـــمـــا الـــنـــمـــل
حين رأى انـــكـــســـار ظـــرف الـــعـــســـل

وهجم الناس جميعًا هجمة مستميتة، وأبدوا شهامة وحبًّا في الشهادة، وشارك جميع الفئات بوسعهم في الحرب والقتال:

حـــتـــى يصير يـــرمـــى بـــالحجـــر
مـــن خـــنـــدق إلى الحصـــار والمدر

واستخدمت كل الحيل وجميع الطاقات وأحكم الحصار، وعين بعض المسلمين في الزوارق يجوبون البحر لمنع وصول الإمدادات الخارجية، وبخاصة من غوا. ولما انتشر خبر الحرب توافد الناس من كل صوب لنصرة السامري.

ويرسم الشاعر صورة حيّة نابضة لكل دقائق الحرب وجلائلها، والحيل المستخدمة. وقفلت الطرق البحرية بالسلاسل ومدت الأسلاك في حافتي النهر، ولم يجد الأعداء منفذًا إلى المنطقة المحصورة:

فـــالمســـلـــمـــون احترســـوا في الـــبـــحـــر
بـــأغـــريـــات وكـــذا في الـــنـــهـــر
في الجانب الـــغـــربـــي حـــال الـــنـــهـــر
وفـــيـــه خـــلـــق لـــلـــجـــهـــاد شـــمـــروا

....

لأنّ كـــل أغـــريـــات المســـلـــمين
واقـــفـــة عـــلـــى الـــطـــريـــق حـــارسين

ويؤكد الشاعر مرارًا وتكرارًا حب الملك السامري للمسلمين، حيث يقول:

عـــادتـــه لا يـــتـــلـــف الـــعـــســـاكـــرا
إلا إذا أبصـــر فـــيـــه ضـــررا
إذ مـــوت شـــخـــص واحـــد مـــن عسكـــره
أوجـــع مـــن ســـهـــم أتـــى بصـــدره
ومـــوت نـــفـــس واحـــد مـــن مســـلـــمين
أشـــد مـــن عشـــر رجـــال كـــافـــريـــن

ويشرح الشاعر آثار الحصار على البرتغاليين وسوء حالهم داخل القلعة، حيث يقول:

فـــبـــيـــنـــمـــا هـــم عـــلـــى ذي المهـــمّـــة
إذ عـــدم الـــطـــعـــام مـــن في الـــقـــلـــعـــة
لـــكـــثـــرة الخلـــق وســـد الـــطـــرق
فصـــار أكـــلـــهـــم لســـدّ الـــرمـــق

.....

فـــأكـــلـــوا الـــفـــارة والـــغـــرابـــا
والجلـــد والـــهـــرة والـــكـــلابـــا
كـــذلك الحمـــار وابـــن آوى
وذبـــح بـــعـضـــهـــم لأكـــل أهـــوى

وعرضوا الصلح مرارًا وطلبوا الأمان، ولكن السامري لم يوافق على ذلك:

قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي دراسة وتحليل

فانقطع الرجال لهم من صلح

ولم يروا من حبسهم من فتح

فطلبوا لنفسهم أمانًا

ولم تكن فاقتهم بيانًا

ولما كرروا الطلب للأمان استشار الملك قواد جيشه، فنصحوه بقتلهم جميعًا، ولكن الملك أبى ذلك، ورأى الأمان خيرًا من القتل. ونشب بينهم خلاف حاد حول الموضوع. كان القواد يرون أنه لا مفر من قتلهم بعد الظفر عليهم. وأصرَّ الملك على الأمان، ولم ير فائدة في قتلهم، بل رأى الذكر الحسن في السماح لهم بالخروج من القلعة. وقال: لا يتسع ملكنا إذا قتلناهم، وإن قتلناهم لأنهم يخالفوننا في الدين والاعتقاد، حيث هم نصارى، ذلك عار. يقول الشاعر:

ثم جرى الخلاف في العساكر

وبين بعض الوزراء والسامري

في شأن إرسال الفرنجي سالمًا

من بعد ما صاروا لنا مغانمًا

فقال كل قتلهم جميعا

أحسن من إرسالهم جميعًا

وبعضهم يقول إنَّ حبسهم

أنفع من أن تقتلوا نفوسهم

....

ثم أجاب السامري للأُمرا

كذا لكل عسكر والوزرا

والله إني لآ أخون العهدا

ولا أخاف غير ربي أحدا

وقتلنا الأسير عار عندنا

ومثل هذا لا يكون دأبنا

ولا يزيد ملكنا بحبسهم

ولا يجي موتاكمو بقتلهم

إذ كل من يراهم يذكرنا

ويعرفوا بقولهم مقدارنا

ولو رضيتم كونهم عبيدنا

في دينهم كان أمرًا دنا

.....

فقبل النيار قول السامري

شيء وغيرهم من سائر العساكر

وأخيرًا وافق العسكر ونزلوا على راية. وسمح للبرتغاليين بالخروج، وكانوا يركبون في مراكب المسلمين. وتم إخلاء القلعة، ودخلها السامري وجمع التحف والنوادر وضمها إلى المخزن، ثم سمح للجيوش بالنهب، وجمعوا كل ما فيها، وكان فيها شيء كثير وملاح.

ثم دعا عسكره للنهب

فكان ذلك الوقت وقت العجب

وكان في القلعة أشياء كثير

ولا يجيء ضبطها بالتعبير

وكان هذا الفتح المبين في

وفتحها في يوم الاثنين جرى

سادس عشر من جمادى الأخرى

من فضل ربنا الغني في سنة

تسع وتسعين وتسعمائة

وكـان الابـتـداء في سـلـخ صـفـر

مـن ذلك الـعـام فـتـم بـالـظـفـر

وأمر بهدم القلعة، ونبشوا كل شيء منها، حتى الأسس والقواعد. هذا يدل على مدى غيظ السامري وشدة ضرر القلعة على مملكته وملكه. يشرح وليام لوغن مدى الضرر الذي كانت قلعة البرتغاليين في الشاليات تجلبه للسامري والمسلمين - بخاصة، والحركة التجارية في كاليكوت، ويقول: إنَّ السامري " دمّر القلعة من الأساس دون أن يترك حجرًا واحدًا، وحمل كل شيء إلى كاليكوت، وأعطى المسلمين ما احتاجوا إليه لبناء المسجد الجامع الذي كان البرتغاليون قد هدموه"[21]. واستغرق الهدم نحوًا من سنة.

فـهـدمت حـتـى اسـتـوت بـالـرمس

كـأن هـذي لم تـكـن بـالأمس

وأخـرج الأحـجـار مـن أسـاسـهـا

حـتـى شـربـنـا الماء مـن أسـاسـهـا

فـكـان شـغـل هـدمـهـا نـحـو سَـنـة

فصـارت الـقـلـعـة حـلـمًـا في سِـنـة

وهنا نرى الشاعر يستوظف إحدى المحسنات اللفظيّة البديعة؛ الجناس، بين سنة - فتح السين وسِنة بكسرها. ولا يخفى ما للجناس من الجمال في الأسلوب.

ولما أخبر الملك أنّ البرتغالين كانوا قد هدموا مسجدًا لبناء قلعتهم أعطى الملك جزءًا من القلعة لإعادة بناء المسجد.

ثـمـت لما أخبروا لـلـسـامـري

خـراب بـيـت الـلـه مـن ذا الـكـافـر

سـلـم بـعـض قـلـعـة بـالـقـصـد

لـلـمـسـلـمين لـبـنـاء المسـجـد

وقد ورد في الأبيات ٢١٤-٢١٧ من القصيدة أنَّ عادل شاه وسلطان حيدر آباد النظام تعاهدا على محاربة البرتغاليين والاستيلاء على قلعتهم في غوا. ولما تم للسامري الاستيلاء على قلعة الشاليات فإذا نبأ يترامي إلى آذان المليباريين، وهو أنّ عادل شاه تراجع عن المعركة وتصالح مع البرتغاليين. ويصاب الشاعر من هذا النبأ بخيبة أمل كبير ويأس مرير، فيغضب عليه ويصف عمله بأنه مخالفة لأوامر الله وخرق للعهد الذي أخذه مع الملك السامري . يقول الشاعر:

وحـيـنـمـا يـتـم هـدم الحصـن

قـد جـاء بـالأخـبـار أهـل الـسـفـن

بـأن مـن غـزا لـوجـه الـلـه

أعـنـي بـه الـسـلـطـان عـادل شـاه

صـالـح مـع عـدوه الإفـرنج

مـن غير عـذر لاحـق أو مـلـجـي

مخالـفًـا لـربـه في عـهـده

ونـاسـيًـا لخطـه ووعـده

فـالـسـامـري أهـدى إلـيـه بـالجرس

كـان بـه الإفـرنج حصـة جـرس

تـذكـرة لـكـل مـن يـسـمـعـهـا

وغيرة لـلـخـلـق إذ يـنـظـرهـا

وهكذا صب الشاعر جام غضبه على عادل شاه، ووصفه بالخيانة وخرق الاتفاق المبرم مع السامري.

قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي دراسة وتحليل

ولكن الشيخ زين الدين آل مخدوم يرى أنَّ عادل شاه معذور، حيث يقول:" وأما عادل شاه فمعذور، فإنَّ كوو بعيدة عن عسكره، والنهر حائل بينهما، وهي حصينة منيعة، فيها حصون كثيرة لا يقدر عليها إلا بتوفيق من الله العزيز، مع أنَّ بعض وزرائه اتفقوا مع الإفرنج على أخذه وتولية غيره من أقاربه الذي كان في كوو عند الإفرنج، فأحسن بذلك عادل شاه وخاف وخرج من المعسكر، فلما استقر طلبهم وحبسهم وعذبهم وأزال نعمهم"(٢٢).

ويعود الشاعر إلى موضوعه، ويعدد مرة أخرى مناقب الملك السامري وفضائله، ويدعو الملوك إلى الاقتداء به، حيث يقول:

فهل سمعتم مثل هذا الحرب

فيما مضى في عجم أو عرب

يا معشر الملوك والسلاطين

وسادة الأمراء والأساطين

فاعتبروا أيا ملوك المسلمين

بملك من الملوك الكافرين

ويرى الشاعر أنَّ كثيرًا من الملوك والسلاطين المسلمين سمعوا أخبار اضطهاد المسلمين وتعذيبهم في مليبار، ولكنهم لم يلتفتوا إلى المسلمين المستضعفين، ولم يحركوا ساكنًا، ولم يهبّوا لنصرة إخوانهم المسلمين. ولكن الملك الكافر السامري هو الذي حارب ضد البرتغاليين من أجل حماية المسلمين. يقول الشاعر:

فما رأينا أحدًا ملتفتًا

من الملوك المسلمين مصلتًا

في دفع هذه الكفرة الملاعين

عن هؤلاء الضعفاء المسلمين

والسامري مع كفره لدينا

حاربهم وصرف الخزائنا

وأخذ الحصن وغير السامري

لم يفعلوا شيئاً بهذا الكافر

وهذا ليس صحيحًا جملة وتفصيلا، حيث عرفنا جهاد عادل شاه ونظام شاه وآذراجا وتعاونهم فيما بينهم في محاربة البرتغاليين وكسر شوكتهم، ولكن تلك الجهود لم تثمر في إنقاذ المسلمين من براثن البرتغاليين في مليبار. ويختم الشاعر ذكر محاسن الملك السامري وفضائله باعترافه بأن:

وكل ما ذكرته من أمره

فذاك معشار عشير عشره

إذًا لم يذكر الشاعر إلا نزرًا يسيرًا من فضائل السامري ومحاسنه.

وفي ختام القصيدة يثير الشاعر قضية لم تحسم، وهي قصة الملك المليباري، الذي شاهد معجزة انشقاق القمر، ولما تبين له حقيقة الأمر وجليته الخارقة أسلم وهاجر إلى الحجاز ليقابل الرسول. يقول الشاعر:

وإنما وفق هذا السامري

للحرب معه بين كل كافر

بسرّ دعوة النبي المطهر

لخاله يوم انشقاق القمر

لما رأى انشقاقها من بلدته

سافر خفية إلى زيارته

حتى أتى إلى النبي وآمنا

بالله والنبي فصار مؤمنا

وفي رجوعه إلى مليبار

ليجري الإسلام في تلك الديار

أصابه الموت من الظفار

كذا أتى في أشهر الأخبار

وقبره هناك مشهور وفيه

جميع ما قد كان حيًا يشتهيه

هذا ما قاله الشاعر بصدد قصة الملك المليباري الذي هاجر للقاء الرسول، مؤكدا بأنّ القصة صحيحة على أشهر الأخبار

ونوجز ما ورد في المصادر التاريخيّة المتوافرة لدينا حول قصة إسلام الملك المليباري وظهور الإسلام في هذه البلاد المليبارية، تاركا حق الترجيح للقارئ المتابع

انشقاق القمر: معجزة الرسول الخارقة:

يقول الله تبارك وتعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ * وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ * وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ﴾[٣٣] (القمر:١-٣)، يقول ابن كثير: " وهذا أمر متفق عليه بين العلماء أن انشقاق القمر وقع في زمان النبي (ﷺ)، وأنه كان إحدى المعجزات الباهرات"[٣٤]. ويقول أيضًا:" فيما يرويه البيهقي عن عبد الله قال: انشق القمر بمكة حتى صار فرقتين، فقال كفار قريش، أهل مكة: هذا سحر سحركم به ابن أبي كبشة، انظروا السفار فإن كانوا رأوا ما رأيتم فقد صدق، وإن كانوا لم يروا مثل ما رأيتم، فهو سحر سحركم به، قال: فسئل السفار، قال: وقدموا من كل جهة فقالوا: رأينا[٣٥]، وهناك روايات مماثلة في كتب التفسير تثبت خارقة انشقاق القمر، وأنه كان معجزة لصدق رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام. يروي الباحث المليباري محمد كويا:" أنّ بعض السفار العرب شاهدوا في الهند عمارة كتب عليها أنها بنيت يوم انشق القمر، كما كتب مثل ذلك على مبنى في الصين"[٣٦]. وهذا يدل على أنَّ معجزة انشقاق القمر لم تكن محصورة على سماء الحجاز، بل كان عامًا شوهد في الآفاق.

وكل ما عندنا من الأدلة لإثبات تاريخ هجرة الملك المليباري إلى الحجاز ولقائه الرسول وتلقينه (ﷺ) إياه الشهادتين روايات شعبية متواترة، وكتابات متضاربة تفتقد إلى التحقيق والتوثيق.

يقول الباحث مجمد كويا: " وكان ملوك كيرالا القدماء مهتمين بالعلوم الفلكيّة. ومن الذين شاهدوا انشقاق القمر من أهل كيرالا الملك بانا بروما ل(Banaperumal)، الذي كان يحكم منطقة كدنغلور (Kodungallur)، فجمع المنجمين في قصره، وقص عليهم ما حاره من انشقاق القمر. وقالوا له بعد البحث والتنجيم: إنَّ ذلك معجزة وقعت في بلاد العرب. ولم يزل الملك يتصل بالتجار العرب الذين ما فتئوا يفدون إلى كيرالا في تلك الآونة، ويستطلعهم حقيقة هذه المعجزة. وحين استيقن من شرحهم وإيضاحهم صحة ما ذهب إليه المنجمون سجل ذلك عنده في الصفائح النحاسية، واعتنق الإسلام، وذهب سرًّا مع التجار العائدين إلى مكة لمقابلة الرسول(ﷺ)"[٣٧]. ويقول المؤرخ الكندي "Ronald E Miller: وهناك روايتان مشهورتان بين المسلمين في كيرالا. تقول أولهما: إنَّ بداية اعتناق جيرمان بروما ل (CheramanPerumal) الذي كان حاكمًا في كدنغلور كانت رؤيا رآها في المنام أنَّ القمر قد انشق بمكة إلى فرقتين، بقيت إحداهما في السماء والأخرى وقعت على الأرض، ثم اجتمعتا وصارتا قمرًا واحدًا، ثم احتجب. وبعد عدّة أشهر

مر بكدنغلور وفد من المسلمين كانوا يذهبون لزيارة آثار قدم آدم بجبل في سرنديب. وهناك قصوا على الملك بروما كيف أنَّ الرسول محمدًا (ﷺ) اجتذب إلى دينه عددًا من الكفار بمعجزة انشقاق القمر. وعلى أساس هذا الإيضاح قرر بروما أن يعتنق الإسلام. واتفق سرًّا أن يرافق الوفد في عودتهم إلى مكة. وتنازل عن تجارته وقسم مملكته بين ورثته - حكام المناطق، وكتب معهم معاهدة يوهمهم بذلك أنه سيعود قريبًا، وسافر إلى مكة مع الوفد، واستقر هناك، وغير اسمه إلى عبد الرحمن السامري. وما لبث أن عزم على العودة إلى كيرالا لبناء المساجد لدينه الجديد، إلا أنه أصيب بمرض خطير في أثناء السفر، فرجا من أصحابه المسافرين إن يواصلوا سفرهم للدعوة إلى الكتاب الرابع، وسلمهم رسائل إلى حكام المناطق في مليبار، يوصيهم فيها استقبال هؤلاء الرسل استقبالاً حسنًا، ويقطعوا لهم أراضي لبناء المساجد، ويخصصوا ضياعًا لنفقاتها، كما رجا هؤلاء الرسل ألا يبوحوا بخبر مرضه.

ومات جيرامان وأقبر في ظفار على الشاطئ العربي عام ٨٢٢م- كما أرخ له زين الدين - وكان هذا الوفد بقيادة مالك بن دينار، وكان فيه أعضاء من أسرته وثلاثة من الدعاة. وبعد مدة من وفاته- ثماني سنوات في رواية- وصل الوفد إلى مليبار، وسلموا حكام المناطق توصيات بروما وأخفوا خبر وفاته. واستقبلوا استقبالا حسنا، وتجولوا في المنطقة يشرحون العقيدة، وبنوا تسعة مساجد. وعين مالك بن دينار في كل مسجد بناه قاضيًا من أسرته، ثم عاد إلى جزيرة العرب.

والرواية الثانية تقول إنَّ رؤيا الملك بروما كان متزامنًا مع معجزة الرسول، وذهب الملك إلى جزيرة العرب، وقابل الرسول، ولقنه الرسول الشهادتين. واختار المسلم الجديد لنفسه اسم تاج الدين، وتوفي بمكة عام ٦٢٤م. والتفاصيل الباقية متشابهة"[٣٨].

يقول لا لاهمس أم.أي. الذي كان نائب رئيس المجلس الهندوسي لعموم الهند في كتابه جغات غورو (Jagath Guru) الذي صدر في ١٩٢١م"[٣٩]. إني ذهبت إلى مليبار للاطلاع على أسباب ثورة المليباريين، فوجدت في معبد هندوسي هناك لوحة باللغة السنسكريتية، قرأتها ببالغ الاهتمام، فإذا هي قصة إسلام ملكها، وهي - على لسان الملك - كما يأتي: لقد دهشت في ليلة من الليالي لمشاهدة انشقاق القمر، فجمعت المنجمين وسألتهم عن تأويله، فقالوا: أيها الملك! لقد ولد في جزيرة العرب رجل عظيم، والدين الذي أتي به يجلب السعادة في الدنيا والآخرة، وبسببه وقعت هذه الخارقة. فأرسلت عددًا من العلماء للوقوف على حقيقة ذلك الرجل العظيم، وأتوا مكة وتحدثوا إلى من بها وأخبروني بعد عودتهم أنَّ ما قاله المنجمون حق، ولما أصغيت إلى شرحهم أعجبت به وأحسست باحترام كبير نحو ذلك الرجل العظيم، وأصبحت واحدًا من تلاميذه". ويقول سي. غوبالن ناير الذي كان نائب المحافظ في مليبار من قبل البريطانيين": إنه لما سأل القاضي المعظم بكاليكوت السيد حسن بن محمد بن علي شهاب الدين با علوي: هل عندكم من علم دقيق عن هجرة بروما أخرج كتابًا عربيًا قديمًا، وترجم لي منه ما يأتي: التقيا في نهار يوم الخميس ٢٧ شوال، وما لبث أن وقع الملك على أقدام الرسول الكريمة يقبلهما مع فرح مفرط أكثر من فرح الرضيع لرؤية أمه. فرفعه الرسول إليه وعانقه، ورجعا إلى منزل الرسول يتجاذبان أطراف الأحاديث، ويحمدان الله، وأضافه الرسول أكثر مما يضيف العرب بعضهم

بعضا، ثم لقنه الرسول الشهادتين فنطق هو وأصحابه الشهادتين، ولما رأى أبو بكر الصديق كل هذا سأل متعجبًا: من هذا يا رسول الله؟ أجاب رسول الله : هذا ملك كيرالا التي يأتي منها الفلفل والزنجبيل"[٤٠]. وقد سماه الرسول" تاج الدين". وليس هذا نص ما قاله الرسول(ﷺ)، ولا ما قرأه القاضي بكاليكوت السيد حسن بن محمد بن علي شهاب الدين باعلوي، إنما هذا ترجمة عربية لقول لا لاهمس. ومن ثم لا معنى لاعتراض بأنَّ اسم (كيرالا) لم يكن معروفًا في أيام الرسول، وإنما كان يطلق اسم (الهند) ، ويراد به الهند عامة، ومليبار غالبًا. وفي تقديمه لكتاب" كيرالا في التاريخ" لصاحبه زيد محمد يقول المؤرخ الكيرالي المعروف كيساري أي. بالاكرشنا بلاي[٤١]: " وقد كتب الرسول رسائل إلى جميع ملوك أفريقيا عام ٦٢٨م، وكان من ضمن تلك الرسائل رسالة إلى كيرالا جيرامان برومال (جنكا برومال أو سنكا ورمان ٦٢١-٦٤٠م). وهذه الرسالة هي الأساس لما يعتقد بأن برومال التقى الرسول في عمره السابع والخمسين". ويقول الأب الدنماركي الذي عمل في كنيسة كوتشن في إحدى رسائله[٤٢]:

" إذا كان لنا أن نصدق ببعض الوثائق العربية هنا، فإنَّ دين محمد قد انتشر هنا منذ زمن بعيد، وتقول تلك الوثائق: إنَّ جيرامان برومال كان يحكم هذه البلاد يوم كان محمد في عمره السابع والخمسين، وجاء رسل محمد، ولقي برومال، ودعاه إلى الدين الإلهي، ولما سمع ذلك خرج برومال للقاء محمد.

ومات برومال في السفر، وقبل وفاته كتب رسائل إلى الأقيال في كيرالا. وكان قد كتب فيها أن يسمح للعلماء بالدعوة إلى الدين، وتعليم التلاميذ، وبناء المساجد. ولأنَّ كل هذه التوصيات نفذت بإخلاص انتشر دينهم" الكاذب" ورسخ في البلاد في مدة قصيرة قياسية. ودليل ما قلت، هناك قصص أخرى متعارضة، ولا أضيع وقتك بذكرها". يقول كرشنا أيار[٤٣]: "التجارة الخارجية في البلاد، على كل حال، كانت تمول وتدار على يد العرب، لا اليهود ولا النصارى، وإن ساعدوا على الاتصال بالغرب ..الرسول أعطاهم دفعًا قويًّا في أعمالهم السياسية والبحرية، ومع مرور قرن على وفاته كانوا قد أسسوا مستعمراتهم ومراكزهم التجارية في المغرب غربًا وجزر الطيب والصين شرقًا. وحسب كتاباتهم، قد أتوا أولا إلى كيرالا في أيام الملك جيرامان برومال، وكان الملك نفسه أول المعتنقين لدينهم".

وقد روى الحاكم في المستدرك " حدثنا علي بن جمشاد العدل، حدثنا العباس بن الفضل الاسفاطي، ومحمد بن غالب، قالا: حدثنا عمرو بن حكام، حدثنا شعبة، أخبرني علي بن زيد قال: سمعت أبا المتوكل يحدث عن أبي سعيد الخدري (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قال: أهدى ملك الهند إلى رسول الله(ﷺ) جرّة فيها زنجبيل فأطعم أصحابه قطعة قطعة، وأطعمني منها قطعة"[٤٤].

وهناك روايات شعبية كثيرة وشهادات فولكلورية متواترة تثبت صحة هجرة الملك المليباري ولقائه الرسول، ولكن اختلافات في التفاصيل وتضارب في الأسماء والألقاب.

وتقول إحدى الأغاني الفلكلورية[٤٥]:

ذهب برومال مع أهل السفينة والأعوان،

نزلوا في شحر مكلا دون تواني،

وكان النبي محمد يسكن في جدة آنذاك،

التقى به هناك وأسلم،

وسمّي بتاج الدين،

وجاء ١١ سيدًا من هناك برسائل برومال وأختام،

وبنوا مساجد بإذن من الملك،

مسجد ماداي، مسجد عبد الرحمن،

مسجد موتام، مسجد فندرينة،

مسجد شهاب الدين، وهكذا ١١ مسجدًا،

أليس كذلك يا مدينة ماداي،

يقول :K.M.Panikkar" ولا نستطيع أن نحكم ببطلان الأسطورة التي تقول إنّ بروما الأخير اعتنق الإسلام، وتخلى عن عرشه، وهاجر إلى مكة ولم يرجع منها"(٤٦).

وينكر لوغن أن تكون هجرة الملك المليباري متزامنة مع عهد الرسول، وأنه التقى الرسول ولقنه الرسول الشهادتين، وأسماه تاج الدين، ويعلل ذلك بأوهام(٤٧) لا تثبت أمام العقل السليم والمنطق السديد والحجج والبراهين، ويرى:

١. لو كان ذلك في حياة الرسول(ﷺ)، لا بد أن يرد ذلك في كتب السيرة، وأن يذكر اسمه الجديد بين الصحابة.

٢. لم يكن اسم " تاج الدين" معروفًا أيام الرسول.

ولكن هذه المزاعم لا تصمد أمام الأدلّة والمنطق، وذلك من عدّة وجوه:

١. يقول الإمام الشهرزوري: قلت: وقد روينا عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يعد الصحابي إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين(٤٨). وهل نتصور الأعداد الهائلة من الذكور والإناث الذين صحبوا رسول الله أو وفدوا عليه. وهل يعقل أن تُثبت أسماؤهم جميعًا، وبخاصة أنَّ معظم من دون أسماء الصحابة هم من المتأخرين.

٢. الصحابي، على تعريف آخر ينسب إلى إمام التابعين سعيد بن المسيب:" الصحابة لا تعد...إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين". وعلى هذا فإن الملك المليباري لا يكون صحابيًّا؛ لأنه لم يصحب الرسول إلاّ مدة وجيزة . ومن ثم عدم وجود اسمه من بين الصحابة لا ينفي هجرته أو لقاءه الرسول(ﷺ).

٣. كثيرًا ما تقول كتب السيرة والحديث إنّ رجلاً غريبًا أتى النبي(ﷺ) يسأل عن كذا وكذا، أو أنه (ﷺ) دعا إلى الإسلام رجلاً لم يسم فأسلم على يده. ولا مانع من أن يكون الملك المليباري أحد أولئك الغرباء.

٤. أن كل من أرخ لإسلام الملك المليباري قد ذكر أنه غيّر اسمه بعد إسلامه، فلا غرابة أن يشتبه الاسم الجديد على المؤرخين.

٥. أن الملك المليباري بعد أن مكث مع الرسول(ﷺ) عدة أيام خرج يتجول في أنحاء الجزيرة يزورها ويتعرفها، أو عاد إلى اليمن - على رواية، وربما لم يصادف الرسول(ﷺ)، ولم يحضر مجلسه مرة أخرى، وكان نسيًا منسيًا.

كل هذه التفسيرات منطقية معقولة، وهناك تضارب بائن في تحديد زمن هجرة الملك المليباري إلى الجزيرة للقاء الرسول(ﷺ). ويرى المؤرخ المليباري محمد محمد كنحي" أنَّ الملك بدأ سفره ليلة ٧ من رجب سنة خمس قبل الهجرة، ووصل الجزيرة ليلة ٢٧من شوال من العام نفسه، والتقى الرسول(ﷺ)"(٤٩) كما يرى " أنَّ بروما وصل مكة

سنة خمس قبل الهجرة، وقضي ١٧ يومًا مع الرسول (ﷺ)، ثم ذهب مع الملك اليمني حبيب بن مالك إلى قصره[٥٠]. وهناك من يرى أنَّ الملك التقى الرسول في عمره السابع والخمسين، وكان (ﷺ) في المدينة، وكان ذلك في السنة الخامسة للهجرة"[٥١]. ويقول لوغن:

" وأخيرًا ، قد علم من المعلومات التي أدلى بها مواطن عربي قريب من المكان، أنَّ قبر بروما ل المذكور موجود في ظفار على الساحل العربي قريبًا من شحر، التي قيل إنه نزل بها. والأمر يحتاج إلى مزيد من التوثيق. ولكن يقال إنه قد نقش على القبر" إنه وصل إلى ظفار في ٢١٢هـ، ومات في ٢١٦هـ. وهذا التاريخ يوازي ٨٢٧-٨٣٢م. والعام المليباري (Kollam Era) يبدأ في ٨٢٥م، في ٢٥ أغسطس، أي الموسم الذي تبدأ السفن المتجهة إلى الجزيرة العربية والخليج رحلاتها. ويمكن أن تكون بداية العام المليباري هي اليوم الذي بدأ فيه الملك جيرامان بروما ل- آخر ملوك مليبار- رحلته، خرج متجهًا إلى الجزيرة العربية حسب التفاصيل المتقدمة"[٥٢]. ويقول الشيخ زين الدين آل مخدوم: " وأما تاريخه فلم يتحقق عندنا، وغالب الظن أنه كان بعد المئتين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية[٥٣]. والمشهور أنّ الاسم المنقوش على القبر هو" عبد الرحمن السامري"، إلا أنَّ الحاج الشيخ محمد أحمد، إمام مسجد النور في كوتشي يؤكد بأنه في زيارته لقبر الملك المليباري في ظفار قبل أكثر من ثلاثين سنة، رأى مكتوبًا عليه" تاج الدين ملك الهند"[٥٤].

وهذا التضارب والاختلاف في تفاصيل الأحداث وتواريخها هي التي حدت ببعض الباحثين إلى القول إنَّ هناك ملكين من ملوك مليبار أسلما وهاجرا إلى الجزيرة العربية، أحدهما بانا بروما ل، المعاصر للرسول، والآخر جيرمان بروما ل، الذي هاجر في أوائل القرن الثالث الهجري، الذي قبره هناك في ظفار مكتوبًا عليه أنه لرجل وصل إليها عام ٢١٢هـ وتوفي في ٢١٦هـ.

ومهما تكن حقيقة الملك المهاجر إلى الجزيرة العربية وزمنه ولقاؤه الرسول فإنّ مما لا شك فيه أنَّ الإسلام عرف في هذه الديار منذ القرن الأول للهجرة، وانتشر فيها انتشارًا واسعًا، وأقيمت هنا وهناك مساجد يذكر فيها اسم الله، وتكونت حول تلك المساجد تكتلات سكانيّة مسلمة. يقول المؤرخ المليباري زيد محمد " ولا صحة للمزاعم القائلة إنَّ المسلمين أتوا إلى كيرالا بعد الملك جيرامان. والواضح أنَّ الإسلام قد انتشر في كيرالا أيام الرسول نفسها، وأنَّ العرب كانوا من قبله يحتفظون بعلاقات تجارية مع كيرالا"[٥٥].

المآثر الإسلامية في مليبار:

لم يتفق المؤرخون المسلمون وغير المسلمين على رأي واحد في تاريخ وصول الإسلام إلى هذه الديار، التي كانت تعرف بالمليبار. ولكن النصوص التاريخيّة تدل دلالة قطعيّة على أنَّ الإسلام وصل واستقر في هذه الديار في حياة المصطفى (ﷺ) نفسه - كما سبق أن قلنا. وقد عثر على قطعة أثرية في مسجد في قرية ماداي(MADAYI) التي تبعد عن مدينة كنّور شمالي مليبار، ٢٠ كم، نقش عليها" إنّ هذا المسجد بني في سنة خمس"[٥٦]. وقد سجل في لوحة في مسجد جيرمان - أول مسجد في الهند- أنه بني في ٦٢٩م، أي ٧ للهجرة، كما كتب على باب المسجد الجامع القديم في جالونغال- فنان (Chaliungal - Ponnani) الذي كانت تقام فيه الجمع والصلوات قبل أن يبني الشيخ زين الدين آل مخدوم الجامع الكبير في فنان بأنه بني في عام ٨

قصيدة الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين للقاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي دراسة وتحليل

للهجرة[٥٧]. وقد نقش على القطعة الرخامية في واجهة المسجد القديم في مادي تاريخ١١ رجب عام ٢١هـ، كما نقش على عارضة باب المسجد القديم في كاسر غود (Kasaragode) أنه تم بناء المسجد يوم الاثنين ١٢ رجب عام ٢٢هـ، وأنَّ ملك بن أحمد بن مالك قد عين قاضيًا فيه"[٥٨]. وتدل الوثائق والمستندات المحفوظة في قصر الأسرة المالكة في كنّور أن المملكة قامت في ١٥ للهجرة[٥٩]. ويوجد بين محفوظات القصر الملكي للأسرة الملكية" أراكل"(Arakkal) درهم طبع عليه تاريخ ٣٥هـ[٦٠]. ويقول المصلح المليباري الكبير المرحوم سي. أن. أحمد مولوي: إنه ذهب عام ١٩٥٠م إلى إركور(Irikkur)، وذهب به بعض أصدقائه إلى مقابر المسلمين فيها، حيث توجد قبور غارقة في القدم، وقالوا له: إنّ هناك قبورًا توجد عليها كتابات عربية ، فذهب معهم وقرأ ما نقش على أحد القبور، فإذا هو: إن صاحبه مات سنة خمسين للهجرة. وكان الخط هو الخط الكوفي الذي كان سائدًا في الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري[٦١]. ويقول الدكتور سي. كي. كريم " توجد قطعة أثرية على شاطئ النهر القريب من المسجد القديم في شريكرشنا بورم (Shri Krishnapuram) نقش عليها: أن عدي بن حاتم وصل إليها مع مائتين من المسلمين أيام الرسول(ﷺ)، وأنه مات سنة ٧٤هـ"[٦٢]. ولكن عدي بن حاتم - في رواية أخرى-" وفد على النبي(ﷺ) سنة تسع في شعبان، وقيل: سنة عشر، وكان نصرانيًّا، وقيل بل أسر المسلمون أخته سفانة بنت حاتم فأسلمت وعادت إليه فأخبرته ودعته إلى رسول الله (ﷺ) فأسلم وحسن إسلامه... ولما توفي رسول الله (ﷺ) قدم على الصديق وقت الردّة بصدقة قومه، وثبت على الإسلام ولم يرتد وثبت قومه معه. توفي سنة سبع، وقيل تسع وستين، وله مائة وعشرون سنة. قيل مات بالكوفة أيام المختار"[٦٣]. وقد عثر في منطقة كودامنغالم (Kodamangalam) في جنوبي مليبار على قطع من النقود لحكام مصر طبعت في القرنين السابع والثامن الميلاديين[٦٤]. تدل هذه الآثار على أنَّ الإسلام وجد في هذه الديار من وقت مبكر.

ويرى معظم المؤرخين أنَّ انتشار الإسلام في هذه الديار كان على يد الداعية البصري مالك بن دينار، إلا أنهم لم يتفقوا على تاريخ قدومه إلى مليبار. والمعروف عن مالك بن دينار، الواعظ البصري المشهور، أنه أبو يحيى مالك بن دينار، كان مولى لامرأة من بني سلمة بن لؤي، وكان من كبار الزهاد والوعاظ، وكان يكتب المصاحف. روى عن أنس بن مالك وعن جماعة من كبار التابعين كالحسن وابن سيرين. توفي نحو سنة ١٣٠هـ/٧٤٧م. ويرى لوغن أنَّ الإسلام كان معروفًا في هذه الديار قبل مجيء مالك بن دينار، حيث يقول:" لم يكن ليتمكن مالك بن دينار والوفد المرافق له - مع كل الامتيازات الخارقة- أن يؤسسوا كل هذه المساجد في هذه المناطق، في مدة قياسية قصيرة، لولا أنَّ الأرض كانت مهيأة قبل ذلك إلى حد ما"[٦٥]. ويقول الشيخ زين الدين آل مخدوم عن أول ظهور للإسلام في هذه البلاد:" وذلك أنَّ جمعًا من اليهود والنصارى دخلوا بلدة من بلاد مليبار يقال لها كدنكلور(Kodungallur)، وهي مسكن ملكها، في مركب كبير بعيالهم وأطفالهم وطلبوا منه الأراضي والبساتين والبيوت وتوطنوا فيها، وبعد ذلك بسنين وصل إليها جماعة من فقراء المسلمين معهم شيخ، قاصدين زيارة قدم أبينا آدم عليه السلام بسيلان، فلما سمع الملك بوصولهم طلبهم وأضافهم وسألهم عن الأخبار، فأخبره شيخهم بأمر نبينا محمد (ﷺ)، وبدين الإسلام،

وبمعجزة انشقاق القمر، فأدخل الله سبحانه وتعالى في قلبه صدق النبي (ﷺ)، فآمن به، ودخل في قلبه حب النبي (ﷺ)، وأمر الشيخ بأن يرجع هو وأصحابه إليه بعد زيارة موضع أثر قدم آدم عليه السلام ليخرج هو معهم، ومنعه أن يحدث بهذا السر المليباريين، ثم إنهم سافروا إلى سيلان، ورجعوا إليه فأمر الملك الشيخ بأن يُهيىء مركبًا لسفره من غير أن يعلم به أحد، وكان في البندر المذكور مراكب كثيرة للتجار الغرباء، فقال الشيخ لصاحب مركب أنا وجماعة من الفقراء يتوقعون أن يركبوا في مركبك، فرضي بذلك صاحب المركب، ولما قرب وقت السفر نهى الملك أهل بيته ووزارئه أن يدخل أحد منهم عليه مدة سبعة أيام، وعيّن في كل بلدة من بلدانه شخصًا، وكتب لكل كتابًا مفصلاً بتعيين الحدود حتى لا يتجاوز أحد عن حده الذي عينه، والحكاية في ذلك مشهورة عند كفرة مليبار أيضًا، وكان ملكًا متواليًا في جميع مليبار، وحدها من الجنوب كمهري (Kannyakumari)، ومن الشمال كانجركوت (Kassaracode)، ثم إنّ الملك ركب مع الشيخ والفقراء في المركب ليلاً ، وسار المركب حتى وصل فندرينة (Pantalayini- Kollam) فنزل فيها ولبث يومًا وليلة، ومنها سار المركب إلى درمفتين(Dharmapattanam)، ونزل فيها ولبث ثلاثة أيام، ومنها سار المركب حتى وصل إلى شحر، ونزل فيها هو ومن معه، وبعد مدة طويلة رافقه جماعة في السفر معه إلى مليبار لعمارة المساجد وإظهار دين الإسلام فيها، ثمَّ إنَّ الملك مرض واشتد مرضه فوصى أصحابه الذين رافقوه، وهم شرف بن مالك، وأخوه من الأم مالك بن دينار، وابن أخيه مالك بن حبيب بن مالك وغيرهم، بأن لا يتهاونوا في السفر إلى الهند بعد موته، فقالوا:" نحن لا نعرف موضعك، ولا حد ولايتك، وإنما أردنا السفر بصحبتك"، فتفكر الملك ساعة، وكتب لهم ورقة بخط مليبار عين فيها مكانه وأقرباءه، وأسماء ملوكها، وأمرهم أن ينزلوا في كدنكلور أو درمفتن أو فندرينة أو كولم .(Kollam)وقال لهم لا تخبروا بشدة مرضي ولا بموتي إن مت أحدًا من المليباريين، ثم إنه توفي رحمه الله رحمة واسعة.

وبعد ذلك بسنين سافر شرف بن مالك، ومالك بن دينار، ومالك بن حبيب، وزوجته قمرية، وغيرهم مع الأولاد والأتباع إلى مليبار في مركب، فوصل إلى كدنكلور، ونزلوا فيها، وأعطوا ورقة الملك المتوفى إلى الملك الذي فيها، وأخفوا خبر موته، فلما قرأها وعلم مضمونها أعطاهم الأراضي والبساتين على مقتضى ما كتبه، فأقاموا فيها وعمروا فيها مسجدًا، توطن فيها مالك بن دينار، وأقام ابن أخيه مالك بن حبيب مقامه لبنائه المساجد في مليبار، فخرج مالك بن حبيب إلى كولم بماله وزوجته وبعض أولاده وعمر بها مسجدًا، ثم خرج منها، بعد ما خلى زوجته فيها، إلى هيلي ماراوي(Ezi Mala)، وعمر بها مسجدًا ثم إلى باكنور(Pakanur)، وعمر بها مسجدًا، ثم رجع منها إلى منجلور (Mangalore)، وعمر بها مسجدًا، وخرج إلى كانجركوت (Kasarcode)، وعمر بها مسجدًا، وخرج منها إلى هيلي ماراوي، وأقام بها ثلاثة أشهر، ومنها إلى جرفتن (Shrikandapuram)، وعمر بها مسجدًا، ومنها إلى (Chaliyam)، وعمر بها مسجدًا، وأقام بها مدة خمسة أشهر، ومنها إلى كدنكلور عند عمه مالك بن دينار، ثم سافر منها إلى المساجد المذكورة، وصلى في كل مسجد منها، ورجع إلى كدنكلور شاكرًا الله وحامدًا له لظهور دين الإسلام في أرض ممتلئة كفرًا.

ثم خرج مالك بن دينار ومالك بن حبيب مع الأصحاب والعبيد إلى كولم، وتوطنوا فيها غير أن

مالك بن دينار وبعض أصحابه، سافروا إلى شحر وزاروا قبر الملك المتوفى فيها، ثم سافر مالك إلى خراسان وتوفي فيها، ورجع مالك بن حبيب مع زوجته بعد ما ترك بعض أولاده في كولم إلى كدنكلور، وتوفي فيها هو وزوجته"(٦٦). ويعلق الشيخ زين الدين على هذه الرواية وتاريخ قدوم الوفد ويقول: " هذا خبر أول ظهور دين الإسلام في بلاد مليبار، وأما تاريخه فلم يتحقق عندنا، وغالب الظن أنه كان بعد المئتين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية"(٦٧). هذا ما يراه الشيخ زين الدين آل مخدوم، صاحب إحدى الثلاثيات الجهادية " تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين". وأما صاحب الفتح المبين، الذي نحن بصدده، الشيخ محمد القاضي الأول فيرى أنّ إسلام الملك المليباري والحوادث التاريخيّة التالية كانت في عهد الرسول (ﷺ)، حيث يقول : (٥٢٣-٥٢٩):

إنما وفق هذا السامري
للحرب معه بين كل كافر
بسر دعوة النبي المطهر
لخاله يوم انشقاق القمر
لما رأى انشقاقه من بلدته
سافر خفية إلى زيارته
حتى أتى إلى النبي وآمنا
بالله والنبي فصار مؤمنا
وفي رجوعه إلى مليبار
ليجري الإسلام في تلك الديار
أصابه الموت من الظفار
كذا أتى في أشهر الأخبار
وقبره هناك مشهور وفيه
جميع ما قد كان حيًا يشتهيه

وقد أشار الشيخ زين الدين آل مخدوم إلى قصة جماعة من فقراء المسلمين وفدوا إلى سيلان لزيارة موضع أثر قدم أبينا آدم عليه السلام، قد فصل الرحالة ابن بطوطة الحديث عن أثر قدم أبينا آدم صلى الله عليه وسلم، في صخرة سوداء مرتفعة بموضع فسيح. وقد غاصت القدم الكريمة في الصخرة حتى عاد موضعها منخفضًا، وطولها أحد عشر شبرًا"(٦٨).

ونخرج من هذا البحث المطوّل في ظهور الإسلام في مليبار أنّ الإسلام ظهر وانتشر في مليبار منذ القرن الأول الهجري، وغالب الظن أنه كان في حياة الرسول (ﷺ) نفسها، وأن كان هناك جوانب غامضة في تفاصيل القصة والرواية.

وفي ختام القصيدة يرجو الشاعر من كل قارىء وسامع ألا يبخل في الدعاء له، وأن يعفو عنه بعض الهفوات والضرورات الشعرية، ويستر العيوب التي يراها فيها. ويصلي ويسلم على المصطفى محمد وآله وصحبه والتابعين الأخيار إلى يوم القيامة.

يا سامعًا لهذه الحكايتي
لا تبخلن لناظم بدعوتي
وهو راجي عفو ربه العزيز
محمد بن القاضي عبد العزيز
الكالكوتي الشافعي فالله
في كل حال دائمًا يرعاه
فرحم الله امرأ فيها نظر
بعين إنصاف وعيبها ستر

وإن تجد بعض ضرورات القريض | محمد وآله الأبرار
فلا تعب إذ فيه أقوال عريض | وصحبه والتابعي الأخيار
وأفضل الصلاة والسلام | ما اختضب السيوف بالدماء
على النبي المصطفى التهامي | ونزل النصرة من سماء

●●●

الحواشي

١- عظماء مليبار (بالمليبارية): ٣٣
٢- تراث المسلمين العظيم (بالمليبارية):١٥٧.
٣- التراث الإسلامي:٢٤.
٤- معجم التاريخ الكيرالي:١٥٣.
٥- ثقافة كيرالا:٢٨.
٦- رحلة ابن بطوطة:٥٥٣-٥٥٤.
٧- المصدر السابق:٥٥٠.
٨- A History if South India (Malayalam).P.500.
٩- فتوح البلدان: ٤٢٠.
١٠- الصحابة في كيرالا:٨٣.
١١- مساجد كيرالا دليل التجانس: ٥١.
١٢- الصحابة في كيرالا:٩٨.
١٣- مجلة الفيصل، ع٣٤٨، ١٤٢٦/ ٤٢.
١٤- Sarvavinjana Koshm(Malayalam Encyclopaedia), Vol.3,P.105
١٥- Wiliam Logan, M.C.S, Malabar, Vol. 1, P: 285.
١٦- نيلاكنداشاستري:٩٣.
١٧- ب.ك. غوبالاكرشنان: ٥٨.
١٨- المصدر السابق:٥٨.
١٩- دراسات في تاريخ العرب القديم:١٦٣.
٢٠- المصدر السابق:١٢٣.
٢١- رحلة ابن بطوطة:٥٦١.
٢٢- عظماء مليبار:٣٥.
٢٣- تاريخ المسلمين في كاليلكوت:٥٣.
٢٤- تحفة المجاهدين:٣٨-٣٩.
٢٥- المصدر السابق:٤٩.
٢٦- المصدر السابق:٤٩.
٢٧- Wiliam Logan, M.C.S, Malabar, Vol. 1, P: 375.
٢٨ المصدر السابق:٢٧٦.
٢٩- المصدر السابق:٤٠٨.
٣٠- تحفة المجاهدين في أخبار البرتغاليين:٦٠.
٣١- Wiliam Logan, M.C.S, Malabar, Vol. 1, P: 381.
٣٢- تحفة المجاهدين في أخبار البرتغاليين:٦١.
٣٣- القمر:١-٣.
٣٤- تفسير ابن كثير:٤/٢٦٢.
٣٥- المصدر السابق:٢٦٣.
٣٦- تاريخ المسلمين في كاليكوت: ٣٤.
٣٧- المصدر السابق: ٣٤.
٣٨- Mappila Muslims of Kerala, P:47.
٣٩- Hagath Gurn, Karnatak,
٤٠- تراث المسلمين المليباريين العظيم: ١٠٦-١٠٧.
٤١- تاريخ المسلمين في كيرالا:٥٠.
٤٢- Astudy of Kerala's Life and Culture in the Eighteenth Century Based on Jacob Canter Visshers, Letters, P: 142.
٤٣- The Zamorins of Culicut,P: 52.
٤٤- المستدرك للحاكم، كتاب الأطعمة:٤/١٥٠، رقم الحديث ٧١٩٠.
٤٥- مساجد كيرالا دليل التجانس: ١٧.
٤٦- معركة الاستقلال في كيرالا:١٠-١١، المساجد في كيرالا:١٢.
٤٧- Wiliam Logan, M.C.S, Malabar, Vol. 1, P:225.
٤٨- علوم الحديث لابن الصلاح - النوع التاسع والثلاثون - معرفة الصحابة رضي الله عنهم.
٤٩- مساجد كيرالا دليل التجانس: ٦٢.
٥٠- المصدر السابق: ١٣١.
٥١- Astudy of Kerala's Life and Culture in the Eighteenth Century Based on Jacob Vanter Visshers, Letters, P: 142.
٥٢- Wiliam Logan, M.C.S, Malabar, Vol. 1, P:230.
٥٣- تحفة المجاهدين في أخبار البرتغاليين:٢٩.
٥٤- الصحابة في كيرالا:١١٩.
٥٥- تاريخ المسلمين في كيرالا:٥٣.
٥٦- الصحابة في كيرالا:٥٢.
٥٧- مساجد كيرالا دليل التجانس: ٥٣.
٥٨- ملحق خاص بمناسبة رمضان، مجلة ماتربومي،١٩٩١.
٥٩- مساجد كيرالا دليل التجانس: ٥١.
٦٠- تاريخ المسليمن في كيرالا:٥٣.
٦١- تراث المسلمين المليباريين العظيم: ١٧١.
٦٢- الصحابة في كيرالا: ٦٩.
٦٣- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين:١/٢٥٣.
٦٤- Loan Words in Malayalam. P:325.
٦٥- Wiliam Logan, M.C.S, Malabar, Vol. 1, P:230.
٦٦- تحفة المجاهدين في أخبار البرتغاليين: ٢٦ -٢٨.
٦٧- المصدر السابق:٢٩.
٦٨- رحلة ابن بطوطة:٥٨٩.

ملامح من أثر التراث القانوني الرافديني في حضارات الشعوب الأخرى دراسة تاريخيّة

د. ابتهال عادل الطائي
جامعة الموصل - العراق

المقدمة:

يجمع الباحثون في أصول حضارات وادي الرافدين على أنها من الحضارات الأصيلة والعريقة، حيث كان سكان وادي الرافدين الروّاد في شتى مجالات المعرفة الإنسانية، ومن ضمنها القانون[١]. والذي يدعم أصالتها ويعززها هو تأثر الشعوب المجاورة بأصولها الحضارية، فحضارة وادي الرافدين مارست نوعين من التأثير؛ الأول كان على المدى القريب بالنسبة للأقوام التي عاصرتهم، وعلى المدى البعيد بالنسبة إلى الأقوام التي جاءت بعدها، أما الوسيلة التي بوساطتها انتقلت تلك المظاهر الحضارية، فكان عن طريق الصلات التجارية والحربية والثقافيّة، وعن طريق الحضارات الوسطية، حيث أدّت تلك الصلات الدور البارز في نقل المظاهر الحضارية إلى مناطق دانية وقاصية في العالم القديم[٢].

جاءت هذه الدراسة محاولة لتسلط الضوء على إبداع حضارة وادي الرافدين في القانون، تناولت الدراسة محورين هما: الأول: أصالة حضارة وادي الرافدين في مجال القانون:

الثاني: الأثر الذي تركته حضارة وادي الرافدين في حضارات كل من بلاد عيلام وإيران وبلاد الأناضول (آسيا الصغرى) وبلاد الشام وبلاد وادي النيل (مصر) وبلاد اليونان والرومان.

المحور الأول: أصالة حضارة وادي الرافدين في مجال القانون:

إنّ ظهور الشرائع[٣] والأنظمة القانونية في الحضارات البشرية، والسعي نحو المحافظة عليها عن طريق تدوينها، ومن ثم تطبيقها لتنظيم أمور المجتمع من المعايير التي يحكم بموجبها مؤرخو الحضارة والعمران البشري على مدى تقدم المجتمعات[٤]، ومن بين العوامل التي كانت وراء

ظهور القوانين ضرورة التجمع البشري والتنافس والاختلاف بين بني البشر، وحتمية التطور ووجود السلطة والقيادة التي تضع القانون أو تبرزه أو تصوغه[٥].

كان للعوامل الجغرافية والطبيعية لأرض العراق عامة، والقسم الجنوبي منها بوجه خاص، وعقائد العراقيين وأفكارهم الدينيّة والتقاليد المتوارثة أثرها المتميّز في ظهور القوانين العراقية القديمة[٦]، كان سكان وادي الرافدين يعيشون منذ بداية العصر الحجري الحديث؛ أي منذ بداية ظهور القرى الزراعية في قرى أو مستوطنات زراعية، وكانت الأعراف[٧] والتقاليد هي التي تتحكم في العلاقات بين الناس، ولكن بعد أن اتسعت القرى الزراعية في الجنوب وتحولت إلى مدن[٨] منذ منتصف الألف الرابع ق.م وظهرت أول المدن، ونتيجة لتوسع العلاقات الصناعية والتجارية والاجتماعية لم تعد الأعراف والتقاليد تنفع مع هذه العلاقات الجديدة[٩]؛ حيث إنّ الاختلاف بين مصالح الأفراد وتعارضها سبب الاعتداء، وسعي الناس للحل أو للتخلص من هذا التعارض أو الاعتداء هو حقيقة عملية خلق القانون[١٠]. وإنّ ظهور القانون ما هو إلا الوليد الذي أنجبته المدينة منذ ظهورها في النص الثاني من الألف الرابع ق.م، في حين اكتملت فكرة القانون على ما يبدو في منتصف الألف الثالث ق. م[١١]. في هذا المجال يذكر الباحث كريمر: " أن واحدًا من أكثر الخصائص المميزة لدولة المدينة السومرية خلال القسم الأكبر من الألف الثالث ق.م، هو القانون المدوَّن ابتداءً من كتابة الوثائق القانونية كتلك التي تتعلق بالمبايعات والسندات وانتهاءً بإعلان الشرائع التي كانت تعدُّ إعدادًا خاصًا[١٢].

إذًا يعود ازدهار الجانب القانوني في وادي الرافدين إلى حقبة مبكرة جدًا في الوقت الذي نفتقد فيه إلى أي دليل وثائقي عن صيغ قانونية في مراكز حضارية أخرى، كما هي الحال عليه في بلاد وادي النيل[١٣]، أو أن تكون النتاجات القانونية في المراكز الأخرى ناجمة عن التأثيرات الفكرية لقوانين وادي الرافدين، إضافة إلى أنها؛ أي القوانين العراقية، تسبق في أزماتها أقدم ما عرف من القوانين المدونة في الحضارات الأخرى بعشرات القرون، فإنّ أقدم القوانين اليونانية ترقى إلى حدود القرن السادس ق.م، في حين يرقى القانون الروماني القديم، الذي يعرف بالألواح الاثني عشر إلى حدود ٤٥٠ق.م، وقوانين الإمبراطور جستنيان ٥٢١-٥٦٥م[١٤]. ولم يصل إلينا من حضارة وادي النيل قبل القرنين الثالث والرابع ق.م إلا أجزاء قليلة من القانون[١٥]، فأسبقية القوانين العراقية وتفردها كان من بين السمات التي امتازت بها، إضافة إلى النضج الفكري المتميز لها، ويمكن ملاحظة ذلك في بقاء كثير من الأسس والمبادئ الفقهيّة التي جاءت بها في القوانين الحديثة والمعاصرة، ومنها مبدأ القصاص ومبدأ التعويض. في قانون العقوبات، وكذلك مبدأ منع التعسف في استخدام الحق الشخصي، ومبدأ القوة القاهرة، إضافة إلى تميّز لغة القانون عن غيرها[١٦]. حيث دونت بلغة قانونية دقيقة وبأسلوب علمي[١٧]. وبالإمكان تحديد توجيهات القوانين في العراق القديم بما يأتي: الطابع الدنيوي والعدالة الاقتصادية والاجتماعية[١٨].

ويجد الباحث في النصوص المسمارية إشارات كثيرة إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه حكام وادي الرافدين وملوكه[١٩]، لنشر العدل[٢٠] في البلاد. ومعروف أنّ الملك كان في نظر الناس مؤسس

ملامح من أثر التراث القانوني الرافديني في حضارات الشعوب الأخرى دراسة تاريخيّة

القانون وضمانه، ونتيجة لذلك، فالملك مشرع وقاض باسم الآلهة، وقد أوحي إليه القانون من عل ونقله إلى الناس، وعمل على نشره، حيث إن أشاعة العدل بين الناس إحدى أعظم المهام التي يؤديها الملك عن رضا[٢١]. فقد تباهى أوركاجينا (أورونيميجينا) (٢٤٢٥-٢٤٠٠ق.م)، بأنه حرر مواطني شعبه من كل أنواع الظلم، وأعاد إليهم الحريّة والعدل بفضل الإجراءات التي طبقها لصالح اليتيم والأرملة، فلم يرتكب الأقوياء أي ظلم، وهو الذي وطد المراسيم القديمة التي وضعها للبلاد الملك ننجرسو[٢٢].

وقد وجّه أحد ملوك سلالة ايسن هذه الصلاة إلى إله الشمس: هل يستطيع الإله بابا أن يضع العدل والمساواة، وهو يفتخر بأنه قضى على الكراهية والمكر في بلده[٢٣]. ويذكر سرجون الأكدي (٢٣٧١-٢٣١٦ق.م) بأنه ملك العدل الذي ينطق بالحق إشارة إلى اهتمامه بنشر العدل[٢٤]. وتغنى الشعراء في الملك أنليل - باني:" أنت الذي رفع لواء العدل عاليًا في البلاد، وجعلت المساواة تسطع كالذهب، وعاقبت الظالمين، وتغني الملك لبت - عشتار (١٩٣٤-١٩٢٤) ق.م بمحاسنه قائلاً:

" وطدت العدل في بلاد سومر، وأكّد، كنت عاتيًا على الكبراء ورحيمًا بالوضعاء وأقمت الحق وأعطيت الحرية للناس أنا لبت - عشتار- الذي جعل العدل يزدهر، وكان الناس يتوجهون إليه بالدعاء. ونشر أور- نمو(٢١١٣-٢٠٩٦ق.م) مؤسس سلالة أور الثالثة قانونه؛ حيث تضمن الإجراءات التي اتخذها لصالح البلاد، وتباهى حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م) بأنه وضع القانون من أجل ازدهار الحقوق في البلاد، ولكي يستأصل شأفة الشرير الفاسد، وحتى لا يقهر القوي الضعيف. وقد استمر حرص الملوك على تطبيق العدالة على مر العهود، فهذا سنحاريب (٧٠٤-٦٨١ق.م) أعلن أنه " حارس العدل والقانون"، وطلب آشور بانيبال (٦٦٨-٦٢٦ق.م) من الإله مردوَخ دلا أن يعطيه صولجان العدل[٢٥].

ليس هناك أي طريقة لمعرفة القوانين في وادي الرافدين قبل أن تظهر الكتابة، ومع ذلك لا بدَّ من أنه كان هناك أصول قانونية، وقواعد متّبعة في المعاملات منذ أواخر عصور ما قبل التاريخ منذ النصف الثاني من عصر الوركاء، وهو الوقت الذي ظهرت فيه الكتابة، وقبل أن تظهر القوانين المدّونة كان القضاة أو المحكومون والعارفون الذين يلجأ إليهم المتخاصمون لفض النزاع قد ثبتوا قواعد العرف بقضائهم، فصارت الأقضية السابقة أو السوابق القضائية مصدرًا مهمًّا للقانون المدّون، إذ إن هذه السوابق القضائية المستندة إلى العرف تكتسب بمرور الزمن صفة القانون الرسمي. ومع هذا لم تأتنا قوانين مدونة على غرار قانون حمورابي أو مملكة أشنونة[٢٦]، ولكن هناك إشارة إلى الإصلاحات الاجتماعية التي قام بها أوركاجينا أو دولة لجش في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، وكان هذا الإصلاح موجهًا في الدرجة الأولى للقضاء على المساوئ التي حدثت في الأزمان القديمة[٢٧]، أما أقدم القوانين المدونة، التي جاءتنا، فهو قانون أرنمو، حيث تسبق قوانينه قوانين حمورابي بنحو ثلاثة قرون، ومما يؤسف له أن هذا القانون غير كامل حيث لم يبق منه سوى المقدمة، أو بضع مواد. وأحكام هذا القانون كثيرة الشبهة بقانون لبت عشتار وأشنونا من ناحية الأخذ بمبدأ الدية والتعويض بدلاً من القصاص كما هي عليه الحال في قانون حمورابي، ويشبه هذا القانون القوانين الأخرى من ناحية تبويبها على مقدمة ثم مواد الأحكام والخاتمة[٢٨].

ومن العصر البابلي القديم جاءنا قانون لبت عشتار، الذي يسبق قانون حمورابي بنحو قرن ونصف، وهو الملك الخامس من ملوك سلالة ايسن الذي حكم في بداية العهد البابلي القديم، وقد توضع قانونه باللغة السومرية(٢٩)، ومن العصر البابلي القديم أيضًا جاءنا قانون أشنونا الذي أصدره لتنظيم شؤون المملكة عندما استقلت بعد سقوط أور الثالثة(٣٠)، أما قانون حمورابي فقد عثر عليه في سوسة عام (١٩٠١-١٩٠٢) من قبل البعثة الفرنسية، مدوّنًا على مسلة من الحجر الأسود المصقول بشكل جيد ويوجد أعلى الجزء الأمامي نحت غائر يمثل إله الشمس، وهو يمنح القانون إلى الملك حمورابي، أما القانون فإنه منقوش أسفل هذا النحت، وفي ظهر هذا النصب، وأقيم هذا النصب أول مرة في مدينة سبار في بابل، ثم أخذها الفاتح العيلامي شتروك نخوننتا كغنيمة إلى بلاد عيلام(٣١)، ومن العصر الآشوري القديم عُثِرَ في كول تيه في إقليم كبدوكيا على مجموعة كبيرة من الألواح الطينيّة التي تعود إلى الربع الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، وبعضها كانت تحمل مواد قانونية آشوريّة تخص تنظيم المحاكم وأصول المرافعات الخاصة بتنظيم الحالة الاقتصادية(٣٢)، كما عثر على مجموعة من القوانين التي تعود إلى العصر الآشوري الوسيط عثرت عليها التنقيبات التي أجراها الألمان في آشور عام (١٩٠٣-١٩١٤)(٣٣)، إضافة إلى ذلك اكتشفت مجموعة من المواد القانونية التي تعود إلى العصر البابلي الحديث(٣٤).

أما من حيث المبادئ التي اعتمدتها القوانين العراقية، فنجد قانون أور نمو يعتمد على مبدأ التعويض في تحديد العقوبة في جميع الجرائم باستثناء حالة واحدة، هي الخيانة الزوجية، واعتمد قانون لبت عشتار أيضًا على مبدأ التعويض، أما قانون أشنونا فإنه يقف مركزًا وسطًا بين القوانين السومرية، وبين قانون حمورابي والقوانين الآشورية من حيث المبادئ المتبعة في تحديد العقوبة، فيعتمد مبدأ التعويض في جرائم السرقة في وضح النهار، ويعتمد مبدأ القصاص بالنسبة لجريمة احتجاز الرهينة والتسبب بموتها والقتل غير العمد. والاعتداءات الجسمية(٣٥).

أما قانون حمورابي فينص صراحة على تطبيق مبدأ القصاص(٣٦)، بمفهومه الواسع بالنسبة لفئة الأويلم من الأحرار في حين يأخذ بمبدأ التعويض لتحديد العقوبة بالنسبة للجرائم الواقعة على الرقيق وعلى المشكيم، وحتى في تطبيق عقوبة القصاص، فإنه يعتمد مبدأ التعويض، فيكون التعويض المادي مساويًا قدر المستطاع الضرر المتحقق(٣٧) بالنسبة إلى نظام القضاء في وادي الرافدين، هناك رأيان في هذا المجال: فالرأي الأول يرى بعض الباحثين أنّ النظام القضائي مر بمرحلتين، تمثل المرحلة الأولى العهود السابقة لعصر حمورابي، كان القضاء فيها قضاءًا دينيًّا، حيث كان القضاة من صنف الكهنة، وكانت المقاضاة تتم في أحد أجنحة المعبد. أما المرحلة الثانية؛ فهي مرحلة القضاء الدنيوي، وكان الانتقال إليها تدريجيًّا في العصر البابلي القديم في حين كان عصر حمورابي نقطة التحوّل في هذا الانتقال، وأصبح القضاة يعينون من قبل الملك مباشرة، ويعقدون محاكمتهم في قصر أو في بناية خاصة بهم خارج أجنحة المعبد(٣٨). أما الرأي الثاني، فلا يرى أنه كان هناك دوران بل إنّ الملك هو القاضي الأعلى بالنسبة للهيئات القضائية؛ حيث من الممكن اللجوء إلى الملك بوصفه القاضي الأعلى، وعندما يتعذر على صاحب الحق الحصول

ملامح من أثر التراث القانوني الرافديني في حضارات الشعوب الأخرى دراسة تاريخيّة

على حقّه عن طريق الجهة القضائية المختصّة،وفي بعض الأحيان كان الملك يفصل بالدعوة، وفي أحيان أخرى يأمر الملك بإحالة الشكوى المرفوعة إليه إلى الجهة المختصة. وهناك وثائق تشير إلى قضاة يطلق عليهم قضاة الملك ديّان شرّم Sarrim Daiyani، ويبدو أنهم كانوا مختصين بتفسير القوانين، أو العرف، فاختصاص هؤلاء يقتصر على الجانب القانوني في النزاع، أما فصل النزاع، فتختص به هيئة قضائية أخرى، إضافة إلى ذلك كان في الأقاليم المختلفة محاكم تتولى مسؤولية النظر في دعاوي المواطنين[٣٩].

المحور الثاني: الأثر الذي تركته حضارة وادي الرافدين في الحضارات التالية:

١ - بلاد عيلام وإيران:

في المجال القانوني لم يرد إلينا أي قانون من عيلام شبيه بالقوانين العراقية القديمة أمثال أورنمو ولبث وعشتار وأشنونا وحمورابي، ولكن هناك إشارات تدل على أن العيلاميين كانت لهم قوانينهم[٤٠] التي تنظم شؤون حياتهم اليومية، إلا أنّ تلك القوانين لم تكن لترقى إلى درجة القوانين العراقية سواء من حيث قدمها أو من حيث شموليتها في معالجتها للنواحي الاجتماعية، إضافة إلى أنّ المعلومات المتوافرة عن القانون العيلامي أقل بكثير من المعلومات المتوافرة عن القانون العراقي القديم[٤١]، ومع ذلك فقد عثر في سوسة على مسلة تعود إلى الملك حمورابي، وربما كان الملك شتروك- نخوتا ملك عيلام في أثناء عدة غزوات العيلامية على بابل جلب معه هذه المسلة، ولم يكن سبب ذلك الاهتمام بالمسلة نفسها، وإنما كان العدو يأمل في إضعاف الخصم بطريقة سحريّة إذا اعتقد المرء بوساطتها ربما يمكن جلب الازدهار والقوة التي تتمتع بها بابل[٤٢]، ويمكن تفسير ذلك كرمز لقضائهم على العداء، وكشاهد حي أمام مواطنيهم بأنهم قد استولوا فعلاً على مدن الأعداء. ويبدو أنّ شتروك - نخونتا قد حاول أن يكتب اسمه على المسلة بدلاً من اسم حمورابي، وهي الأخرى طريقة كان يتبعها الملوك والحكام قديمًا إمعانًا في إهانة الأعداء ومحاولة منهم لنسبة أعمال غيرهم لأنفسهم. غير أنه توقف عن إكمال ما بدأ به لأسباب مجهولة[٤٣]. ومما تجدر إليه الإشارة أنّ هناك نسخًا كثيرة من مسلة حمورابي قد أعدت وأودعت في المدن المختلفة ليتسنى للناس قراءتها[٤٤]. ففي سوسة وحدها أمكن حصر ثمانية نصب غير مستكملة كانت تعود إلى مسلتين، أو ربما إلى ثلاث مسلات، عبر أكثر من ألف سنة أخذت نسخ على رقم طينية عن أجزاء من مجموعة لقوانين نوقشت في المدارس، وهكذا نقلت هذه النسخ بوعي عبر الأجيال، وتسنى بوساطة هذه النسخ ملء الفراغات التي نشأت عن اختفاء سبعة أعمدة بإكمال نص مسلة سوسة[٤٥].

إنّ الدّين الحضاري الكبير الذي تدين به عيلام لبلاد وادي الرافدين كبير، ففي المدة الواقعة بين ٢٢٥٠ و ١٢٥٠ ق.م لدينا نص أصلي واحد باللغة العيلامية[٤٦]، وبالعكس؛ فإنّ كل شيء باللغة الأكدية العقود والوثائق الإدارية والنصوص الملكية؛ حيث أخذت عيلام اللغة الأكدية مع الخط المسماري، في حين بطل استخدام خطها العيلامي القديم[٤٧]، وربما لأنّ الأكديين وفروا لحكامها موسوعة شاملة وجاهزة من المصطلحات القانونية والإدارية، حيث تتشابه الصيغ القانونية في سوسة مع النماذج الأكدية، ولو أنها تظهر سمات خاصة بها كالعقوبة على الإخلال بالعقد أو نظام الإرث[٤٨]، ولقد تم العثور على عدد من النصوص

مقالات

القانونية في سوسة تعود إلى العصر البابلي القديم ومضمون تلك النصوص يختلف كثيرًا عن مضامين الوثائق القانونية، التي عثر عليها في العراق القديم، فعلى سبيل المثال الإجراءات القانونية التي تتخذ بشأن العقود التجارية والمعاملات المتعلقة بالعقار[٤٩]. نجد أن قراراتها تكون بصورة علنيّة، ويتم بموجبها وضع نقاط على الأرض تحدد بموجبها الملكيات، وعلى ذوي العلاقة تقديم ما يثبت ذلك، حيث كان يجرى التوقيع على هذه المعاملات ضمن مراسيم خاصة في المعبد الخاص بالإله (ان - شوشيناك)، وعلى ما يبدو أنّ العراقيين لم يتبعوا مثل هذه الإجراءات إلا أنّ بعض الإجراءات القانونية كانت تجرى في المعابد أيضًا[٥٠]، وعثر أيضًا على (٤٥٠) وثيقة من سوسة تعود إلى هذا العصر أيضًا وعشرين وثيقة من ملامير مدوّنة أيضًا باللغة الأكدية، وهذه الوثائق تتعلق بالعمليات المالية الخاصة بالممتلكات، وعثر على سبعة ألواح تتعلق بقانون العقوبات العيلامي، تعود إلى العصر العيلامي المتأخر، وأنّ هذه النصوص التي ظهرت في هذه المدة، ربما تدين إلى انتشار الأفكار الأكدية في سوسة، وأخذ العيلاميون يشرعون في تدوين بعض الإجراءات القانونية، حيث كان القانون العيلامي في الأصل شفهيًا[٥١]. إضافة إلى ذلك كان لعدم معرفة العيلاميين للقوانين إلا بعد مدة من تشريع العراقيين القدماء سبب مهم في تأثرهم بالقوانين العراقية القديمة سواء عن طريق الأخذ منها أو العمل ببعض موادها[٥٢]، حيث عثر على ثلاثة من الوثائق القانونية يرجع تاريخها إلى (١٦٧٠-١٦٥٠ق.م)، وفيها إشارة إلى أنّ القانون البابلي كان شائعًا في سوسة؛ إذ جاء في إحدى هذه الوثائق كلمة (مملكة) مقرونة ببابل مما دفع إلى الاستنتاج أنّ قانون حمورابي كان ساري المفعول في بلاد عيلام[٥٣]، وعثر أيضًا في سوسة على رقيم طيني يتضمن جزءًا من قانون حيازة الأراضي لمدينة سوسة، حيث وجد ضمن مجموعة كبيرة لعقود شخصية تعود إلى زمن الملك أمي - صدوقا (١٦٤٦-١٦٢٦ق.م)، كانت مدينة سوسة في هذه المدة مسكونة من أقوام جزرية، ولذا كانت هذه القوانين على ما يبدو مقننة باللغة الأكدية[٥٤] تعالج هذه القوانين حيازة العقارات، في حين يتطرق الجزء المتبقي على ظهر اللوح موضوع الإرث، وكلتا الحالتين تناولتهما العديد من المواد القانونية في قانون حمورابي[٥٥]، ويظهر التأثير العراقي أيضًا في الوثائق القانونية التي عثر عليها في أسلوب استخدام البصمات التي ظهرت على جميع الوثائق التي وصلت إلينا من سوسة[٥٦]، وانتقل إليهم كذلك ظاهرة البينة في الامتحان، وعن حكم النهر الإلهي، فيبدو وكما وصلنا من آثار عيلام أنّ المرء كان يلقى به في الماء مكتوفًا[٥٧]، أما بالنسبة إلى الفرس الأخمينيين؛ فيظهر التأثير العراقي، حيث يذكر محمد دنامابيف:" ولم يسبب الفتح الفارسي بكل مظاهره أي انقطاع في التطبيق الاعتيادي للقانون أو الاقتصاد في الأقطار التي خضعت للحكم الفارسي، ومع ذلك ففي ظل الظروف الأخمينية الملائمة بشدة نشأ التطور في التجارة الدولية وحدثت التغيرات في الكيان الاقتصادي والإداري وارتفع القانون البابلي إلى أهمية القانون الدولي في كل بلدان الشرق الأدنى[٥٨].

أخذ الفرس فكرة القانون من القوانين العراقية القديمة[٥٩]. حيث لم يعثر على أية قوانين باستثناء الكتابات الملكية للملك دارا التي تحمل الكثير من الإشارات التي يمكن أن نعدّها الأساس الذي كانت تقوم عليه الحياة القانونية في زمانه ومن دراسة

هذه الإشارات يبدو لنا الشبه الكبير الموجود بينها وبين ما جاء في قانون حمورابي[٦٠]. واعتقد دارا أنه الرجل القانوني الأول، ولكن قانونه ليس إلا تجميعًا أو حشدًا للقانون البابلي[٦١]. ومن الأمثلة الجيدة على أوجه الشبه هو مضمون كتابته على نقش رستم الذي جاء فيه:

" بعون الإله أهورامزدا إنني من أصدقاء الحق، ولست من أنصار الرذيلة، وإنني لا أرضي أن يستغل القوي الضعيف، أو أن ينتصر الباطل على الحق، ومادمت قويًا، فأنا المحارب الجيد.."

والحقيقة أنّ من يقرأ مقدمة قانون حمورابي يجد فيها كذلك الدعوة لحماية الضعيف من استغلال القوي والعمل على نشر الحق والقضاء على الرذيلة. هذا ويبدو أن الملك دارا قد أخذ هذه القواعد القانونية عن طريق العيلاميين إذ إنّ ملكهم كما ذكرنا سابقًا شتروك - ناخونتا كان قد غزا بابل، ونقل معه مسلّة حمورابي إلى مدينة سوسة عاصمة عيلام؛ لتكون المثل الذي يهتدي إليه في مجال التشريعات القانونية[٦٢].

أما بالنسبة إلى النظام القضائي، فكان الملك على رأس السلطة القضائية العليا، ثم تأتي بعده المحكمة العليا التي تتكون من سبعة قضاة، ثم تليها محاكم محليّة منتشرة في أنحاء المملكة[٦٣]. ومن الجدير بالإشارة أنّ نظام المحاكمات والتقاضي كان معروفًا لدى سكان وادي الرافدين، فلا يستبعد أيضًا التأثير العراقي. كان يطلب من المتخاصمين القسم باليمين، وقد يتم اللجوء إلى الحكم الإلهي فيترك أمر المتهم للآلهة تقضي له أو عليه بأن تنجيه من الغرق والنار إذا كان بريئًا، أو تقضي عليه إذا كان مذنبًا[٦٤]. إضافة إلى ذلك ظلّت للشعوب المغاربة والشعوب المحكومة من قبل الفرس الأخمينيين، ومن ضمنهم سكان وادي الرافدين قوانينهم الخاصة بهم ومحاكمهم قائمة إلى جانب قانون دارا[٦٥]. فمجالات التأثير تحصل دون أدنى شك.

بلاد الأناضول (آسيا الوسطى):

كان الآشوريون قد أقاموا لهم مراكز تجارية في الأناضول، وكانت هذه المراكز مركز إشعاع حضاري انتقل من خلالها الكثير من المقومات الحضارية العراقية، وبخاصة منها ما يتعلق بالنظم والقوانين التجارية والملكية إلى بلاد الأناضول، التي لم تكن تتمتع بقسط وافر من الحضارة[٦٦]. وكان لهذه المراكز محاكمها الخاصة، وكانت المقاضاة تجرى استنادًا إلى العادات الآشورية مع وجود محكمة مركزية في قانش، كانت تسمع القضاية بين التجار، وأحيانًا المخاصمات، بين الآشوريين والسكان المحليين[٦٧]. حيث عثر على بعض الرقم الطينية المكتشفة تضم مواد قانونية تعدّ أقدم القوانين الآشورية المكتشفة حتى الآن، على الرغم من حالتها التالفة، ومع هذا يمكن القول إنها خاصة بتنظيم المحاكم وأصول المرافعات التي كانت تجرى في أحد المراكز التجارية الآشورية في الأناضول، حيث اختلط الآشوريون بالسكان المحليين، واندمجوا معهم، وتزوجوا منهم، وظلوا يتبعون العادات والتقاليد والقوانين الآشورية[٦٨]. وكل هذا ساهم دون شك في التأثير في القوانين الحيثية. عثر في أطلال بوغازي على عدد كبير من ألواح الطين التي دونت عليها القوانين الحيثية.

ومن بين ذلك لوحان كاملان تقريبًا دوّن في كل منهما نحو مئة مادة، ومع أنّ الألواح نفسها لم ترقم على أنها أجزاء من مؤلف واحد يعدّها العلماء

المحدثين سلسلة مستمرة، وقد رقمت بالترتيب للتمكن من الرجوع إليها(٦٩). ولقد وضعت هذه القوانين على غرار القوانين العراقية القديمة وأوجدت الحلول لمشكلات مماثلة(٧٠)، حيث صيغت هذه القوانين باستثناء البعض في صور قضايا افتراضية متبوعة بالحكم المناسب على نمط قانون حمورابي والقوانين الأخرى القديمة(٧١)، ويتضمن القانون الحيثي أوجه شبه واضحة مع القوانين في وادي الرافدين(٧٢)، ويبدو أن الحيثيين استرشدوا عن قرب بالعديد من مواد قانون حمورابي حيث هناك بعض النظم القانونية الحيثية، التي كانت تتشابه مع النظم القانونية البابلية(٧٣). فالموضوعات التي اهتمت بها القوانين الحيثية هي الموضوعات نفسها التي اهتمت المصادر القانونية المسمارية بمعالجتها مثل قوائم أسعار المحاصيل الزراعية والمنتجات الصناعية، لتحديد أثمانها(٧٤). وتحديد الأجرة بالنسبة للأُجَراء والمرتبات الدنيا كما توجد قواعد خاصة للمزايا الممنوحة للجنود والموظفين(٧٥). ويظهر التأثير أيضًا في التمييز في العقاب بين الأحرار والعبيد(٧٦). ففي حالة الأحرار المذنبين يتم تكليفهم برد الشيء إلى أصله أو بالتعويض. أما إذا كان الجاني من العبيد، فقد تشمل الأحكام عقوبات جسدية(٧٧)، كتشويه أعضاء الإنسان، وهذه ليست شائعة كما في قانون حمورابي(٧٨). إضافة إلى التفريق بين حدوث الذنب عمدًا وبين حدوثه عن غير عمد(٧٩).

أما فيما يخص شؤون الزواج والحياة العائلية، فقد نظّمت هذه الأمور في القانون الحثي انطلاقًا من قواعد لا تختلف إلا قليلاً عن تلك السائدة في بلاد وادي الرافدين(٨٠). حيث كان يتم الزواج بعد حصول الفتاة على "كوزاتا"، وهو ما يعادل "الترخانو" البابلي، إذا ما تزوجت البنت المخطوبة من شخص آخر؛ فإنه يتعين على الأخيران أن يرد إلى الخاطب الأول ما أعطاه البنت، أما إذا كان الأب والأم هما اللذان زوجاها من شخص آخر غير الشخص الذي خطبها فإنهما يلتزمان برد الكوزاتا(٨١). ولقد عرف الزواج الحيثي نظام المحارم شأنه شأن القوانين العراقية القديمة، حيث حرم الزواج من الأخوات أو الوالدة أو الابنة(٨٢). أما فيما يتعلق بالأمانة الزوجية، فقد أكّدت التشريعات الحيثية على ضرورة أن تكون الزوجة أمينة على زوجها، ولا ترتكب ما يعكر الصفو بينهما خصوصًا إقدامها على خيانة زوجها، فتكون عقوبة الزوجة هي إطلاق الزوج في قتل زوجته وقتل شريكها، وله الحق في أن يعفو عن زوجته والشريك إذا شاء(٨٣). حيث نقرأ في القانون الحثي المادة رقم (١٩٨) ما يأتي:

"إذا أقاد الزوج زوجته الخائنة إلى باب القصر، وقال لا أريد أن تموت، فيمكنه أن يترك زوجته على قيد الحياة، وكذلك حبيبها". وثمة تعليقات مماثلة في قوانين حمورابي والقوانين الآشورية(٨٤).

وكان للزوج بوصفه ربَّ الأسرة سلطته على أسرته، وله الحقوق كاملة على أولاده بدءًا من حق طرد الابن العاق، إذا ما ارتكب فاحشة، أو أي ذنب، وانتهاء بحق البيع، حيث كان من حق الأب أن يفعل ذلك أو أن يدفع بذلك الابن دية تعويضًا عن جريمة ما سواء ارتكبها الأب أو الابن(٨٥). حيث نقرأ في القوانين العراقية " إذا ضرب ابن أباه فعليهم أن يقطعوا يده"(٨٦).

ونقرأ أيضًا إذا كان الولد مرهونًا استنادًا إلى المادة "١١٧" من قانون حمورابي، أن يمكث ليخدم

ملامح من أثر التراث القانوني الرافديني في حضارات الشعوب الأخرى دراسة تاريخية

تحت سلطة الدائن المرتهن لمدة ثلاث سنوات، حتى يستوفي قدرًا من دين أبيه، وعند انقضاء المدة المذكورة كان للولد أن يتحرر من سلطة الدائن، وبغض النظر عمّا إذا كان قد استوفى بالفعل دين أبيه[٨٧]. أما فيما يخص الطلاق والتبنّي، فيجب أن يكون بصورة عامة قد طبّق أيضًا كما ورد في بلاد وادي الرافدين[٨٨].

أما بالنسبة للعبيد فكان لهم الحق في الزواج، سواء كانت زوجته حرّة أو عبدة، وكان العبد يدفع (الكوزاتا) تمامًا كما يفعل الحر، ولم تفرق القوانين الحيثية بين الحر والعبد في الحقوق إلا فيما يتعلق بحالة الطلاق، حيث لا يمكن للزوج العبد إذا ما كان متزوجًا بحرّة أن يبقى معه من الأطفال إلا واحد فقط بينما يلحق الباقون بالأم[٨٩]. وكما في بلاد وادي الرافدين، كان بإمكان العبيد أن ينتقلوا إلى حياة الحريّة تدريجيًّا بمساعدة ما بحوزتهم من ملك خاص[٩٠].

وفيما يتعلق بتنظيم الإقطاعات، فهنالك العديد من الإشارات في القوانين الحيثيّة الخاصة بتنظيم الإقطاعات التي تؤول حيازتها والانتفاع بها إلى أحد الجنود أو الكهنة أو العمال مقابل القيام بنشاط معين، على سبيل المثال خدمة عسكرية أو دينيّة أو مدنيّة، وتقيم على الأرض بمقتضى هذا النظام عائلات عدّة تؤمن خدمات معينة للدولة، ولا يختلف نظام الإقطاعات الحيثي كثيرًا عن النظام المعمول به في قانون حمورابي[٩١].

أما فيما يتعلق بالمحاكم، فإنّ المنازعات كانت تنظر أمام الشيوخ الذين كانوا يشرفون على الإدارة المحليّة، وإلى جانب هؤلاء يمثل الدولة أحد ضباط الملك الذي يتعاون مع السلطات المحليّة في إقامة العدل دون تحيز يتماثل مع ما هو موجود في وادي الرافدين وفي القضايا الكبرى التي تتطلب حكم الإعدام، أو القضايا التي يعجز عن البت فيها كانت القضية ترفع للملك[٩٢].

يتضح مما تقدم أنّ القوانين الحيثيّة تبرز وحدة ملحوظة مع القوانين العراقية القديمة من حيث طابعها وصيغتها الفنيّة والموضوعات التي تضمنتها، ويمكن رد هذه الوحدة إلى الهجرات المتتالية لهذه الشعوب والعلاقات العسكرية والتجارية[٩٣]. حيث نقل الحيثيون الكثير من النظم القانونية العراقية، وظهرت آثار ذلك المزج واضحة في بعض النظم الاجتماعية كالزواج مثلاً، وما كانت تقدمه الزوجة لزوجها من مال عليه فيما يشبه (الدوطة) في المجتمع الغربي[٩٤].

بلاد الشام:

نستطيع أن نستشف التأثير العراقي في أحد الكتابات التي يمجّد فيها أحد ملوك زنجرلي محاسن سياسته الداخلية" كان المشكب يطوف كالكلاب، أما أنا فقد كنت لهذا أبًا، ولذلك أخا، ولذاك أمًّا، وذاك الذي يرى في حياته رأس الثور جعلته يملك قطيعًا من الماشية الكبيرة، ويملك الفضة والذهب، أما الذي لم ير القميص منذ حداثة سنّه فقد ألبس الخز في أيامي. أنا أمسكت بيد المشكب الذين كيفوا أنفسهم كما يكيف اليتيم نفسه حيال أمه؛ فإذا ما جلس أحد أولادي على العرش بعدي وأقدم على إتلاف هذه الكتابة فيلضن الشكب باحترام البارير، وليضن البارير باحترام المشكب. " المهم في هذا النص ذكر المشكب وهم بلا ريب عمال زراعيون، وربما فدا ديون حسن الملك وضعهم تحقيقًا للألفة بينهم وبين البارير " القساة؛ أي العتاة أو الأشراف، وقد يكون لهذه الفكرة سابقاتها في الحضارات الشرقية الأخرى ولا سيما وادي الرافدين"[٩٥].

تقدم لنا نصوص رأس شمرا[96] معلومات عن قانون مدينة في شمال فينيقيا في الألف الأول ق.م، حيث تشير إلى تدخل السلطة في تصرفات القانون الخاص، وهي مشابهة كثيرًا لتلك التي كانت سائدة في بلاد الرافدين خلال الألف الثاني ق.م. وتقدم تلك التصرفات تنازلات السلطة العامة عن أموال عقارية بصفة وراثية مقابل خدمات شخصية، وهي شبيهة بتنازلات نصَّ عليها قانون حمورابي المواد ٣٦-٤٢[97]. إضافة إلى ذلك يوجد تشابه كبير بين النظم الفينيقيّة فيما يخص الأشخاص والعائلة والقوانين العراقية القديمة فيما يخص العبيد وعتقهم والهدايا التي تقدم من الزوج إلى الزوجة، والأمور المتعلقة بالتبني[98].

أما بخصوص قوانين العهد القديم[99]، فهناك تشابه بينها وبين القوانين العراقية القديمة[100]. والتشابه ليس سطحيًّا، بل جوهري، يشمل حتى الألفاظ والتراكيب، فهناك تشابه في حكم العين بالعين والسن بالسن، وعقوبة تهريب الرقيق، وانتهاك حرمة الأبوين، وعقوبة الزنا، والاغتصاب، وعقوبة السرقة والنهب، وعقوبة السحر، وعقوبة اتهام امرأة، أو فتاة بالفحشاء من دون إثبات، والديون وكيفيّة استيفائها، والتعويض عن الأضرار، والزواج بأكثر من امرأة واحدة[101].

أما بالنسبة للأقوام الحورية[102]، التي تعاظم نفوذها في النصف الثاني من القرن السابع عشر واستطاعت أن تكون لها دويلات في شمال وادي الرافدين، وفي شمال غرب سورية وشرق الأناضول، وقد ألقت النصوص المسمارية المكتشفة في القرن السادس عشر قبل الميلاد الضوء على الحضارة الحورية التي اقتبست أصولها من الحضارة العراقية القديمة. ففي مجال القانون نجد هناك تشابهًا في بعض مواد قانون حمورابي (المادة ١٢٨-١٤٥) مع ما جاء في وثائق نوزي، وكذلك فيما يتعلق بالإرث والتبني، وقضايا أخرى تخص القروض، وإقرار المتهم والتحكيم بالاختبار النهري، وما إلى ذلك[103].

بلاد وادي النيل (مصر):

أخذت المجتمعات القديمة الكثير من الإنجازات التي حققها العراقيون القدماء في كل المجالات، ولا سيما مجال القانون، وامتد التأثير ليشمل بلاد وادي النيل واليونان والرومان. ونجد أنّ العلاقة العامة فيما بين تلك الدول الآنفة يؤكد الاستخدام الشائع للغة الأكدية، والكتابة المسمارية والوثائق القانونية، وهذه الصفات الثلاث المشتركة أطلق عليها فيما بعد (القانون المسماري)[104]. لم يأتنا من عهود الحضارة المصرية إلا أشياء قليلة عن القوانين والأنظمة القضائية، ولم تأت القوانين مدونة على طراز القوانين العراقية القديمة فيما عدا إشارات وأدلّة غير مباشرة عن وجود بعض المواد المكتوبة في عهد المملكة القديمة، حيث ترجع أقدم وثيقة إلى عهد السلالة السادسة (٢٤٢٠ - ٢٢٩٤). ويعني هنا أنّ الدلالة على وجود القانون في مصر لم تظهر إلا بعد عدّة قرون عن وجودها في الحضارة السومرية[105].

ونستطيع أن نتلمَّس تأثير القوانين العراقية القديمة في إصلاحات حور محب في ١٣١٥ق.م. التي وصلت إلينا مدونة على غرار القوانين العراقية القديمة، وفي مدة متأخرة سَنَّ بوخوريس ٧٤٠٩ ق.م مؤسس الأسرة الرابعة والعشرين القانون المعروف باسمه، وذلك بجمع أحكام العرف السائد في عصره وتشريعها في قانون. ومما تجدر الإشارة إليه أنّ هذا القانون قد تأثر إلى حدّ كبير بقانون حمورابي، حيث اقتصر على الأحكام

ملامح من أثر التراث القانوني الرافديني في حضارات الشعوب الأخرى دراسة تاريخيّة

القانونية، فأخرجها من نطاق القواعد الدينيّة، ثم إنه أخذ من قانون حمورابي بعض الأحكام، ولاسيما فيما يتعلق بالالتزام والعقود[١٠٦].

وكذلك تأثر قانون بوخوريس بقوانين الآشوريين والكلديين فأخذ منها بعض المبادئ بعد تحريرها بما يتفق مع عادات المصريين[١٠٧]. فيما يخص نظام القضاء، فالحال كان كما في بلاد وادي الرافدين حيث يطلب من المتخاصمين الإدلاء بأقوالهم وتسجيلها، وإحضار شهود الإثبات أو النفي[١٠٨].

٥- بلاد اليونان والرومان:

من البلدان القديمة التي تأثرت كثيرًا بحضارة وادي الرافدين بلاد اليونان، حيث انتقل الكثير من المظاهر الماديّة والأدبيّة الدينيّة للحضارة العراقية القديمة إلى المدن الإغريقيّة واقتبست الكثير من هذه المظاهر، فلا بد أنها تأثرت أيضًا بنظمها القانونية، وفي الواقع أنه بإمكان الباحث أن يتبين في قوانين المدن الإغريقية عددًا من الأحكام التي تكشف عن هذا التأثير[١٠٩]. يقول الباحث كرير في هذا الصدد " إنّ الوثائق القانونية المدونة والشرائع وجدت في عهود متأخرة في أنحاء الشرق الأدنى القديم كلها، وليس هناك أدنى شك في أنّ جميعها على ما قد يكون فيها من اختلافات في التفاصيل ترجع إلى النماذج السومرية الأولى، بل من الممكن حتى بالنسبة لليونانيين والروم ألا يكون لديهم قوانينهم المدونة لولا نزوع السومريين إلى حفظ سجل معاملاتهم القانونية[١١٠].

من المعروف أنّ أقدم القوانين المدونة قد ظهرت في العراق القديم، وهو قانون العائلة السومرية قانون أورنمو. وبحسب المعلومات المتوافرة فإن كريت كانت ذات معرفة بالعدالة والقوانين، حيث ظهرت القوانين في منطقة لاكونيا جنوب اليونان، وكانت ذات علاقة قويّة مع كريت، وحتى ليكرغوس المشرع الإسبارطي الذي حكم في أواخر القرن التاسع ق.م، وتذكر الأخبار علاقته مع كريت، ووجدت أقدم القوانين اليونانية في كروتين بميسار في جزيرة كريت في الجزء نفسه من كريت حيث مدن بلاتانوس وهاجياترياداا التي أوجدت بها الكثير من الآثار البابلية[١١١]. إضافة إلى هذا كانت الشرائع عند الإغريق تعتمد على العرف المتداول إلى حدود ٦٢٤ق.م، حيث بدأت الشرائع المدونة تظهر منذ هذا التاريخ، وكان أول قانون مدوّن هو القانون الذي أصدره (دراكو)، وكان سبب تدوين هذا القانون هو رغبة الاثنين وكفاحهم المستمر لتكون لهم شريعة مدونة حتى لا يساء استعمال التقاليد القانونية غير المدونة[١١٢] أي إنهم دون شك تأثروا بالقوانين المدونة في الشرق الأدنى القديم وبخاصة بلاد وادي الرافدين، فعمدوا إلى ذلك، لقد وصل هذا التأثير العراقي إلى بلاد اليونان إما عن طريق التجار من الفينيقيين أو عن طريق اليونانيين أنفسهم، الذين كانوا يأتون إلى آسيا في ظروف عديدة ولأغراض متنوعة، ولعلّ معرفتنا بشيء من حياة المشرع اليوناني صولون تكفينا مؤونة البحث الطويل وتقدم لنا الدليل على تأثر القوانين اليونانية بالقوانين العراقية القديمة، ولم تكن أوجه الشبه قاصرة على الروح العام فقط، بل إنها تناولت بعض مواده، ومما تجدر الإشارة إليه أنّ صولون لم يكن من يونانيي آسيا الصغرى، بل كان من أسرة أرستقراطية أثينية؛ حيث عمل بالتجارة، وعلى ضوء معرفتنا بالتجارة القديمة[١١٣]. نستطيع أن نرسم لأنفسنا صورة عن حياة التاجر اليوناني، وما تسلتزمه تلك الحياة من أسفار طويلة وصلات عديدة ودراية واسعة بحال تلك البلاد التي

مقالات

ينتقل إليها، ويقيم فيها، ويختلط بأهلها، ويلاحظ أخلاقهم وعاداتهم ومجتمعاتهم، وأساليب حياتهم، ويستمر يعمل في التجارة بعيدًا عن أثينا، ويعود إليها حوالي ٦١٠ق.م. ويقضي أهم مدة من حياته في التفكير والدرس والتحصيل في بيئات متنوعة، وكل هذا كان له أثره في عقليته ومجابهته للمسائل ووزن الأمور. كانت ظروف أثينا الاجتماعيّة والسياسيّة تتعثر في الداخل، وتطلب من ينقذها، ولا يمكن الادعاء أنّ صولون قد نسخ بعض ما جاء في شرائع الشرق وقوانينه، فليس لدينا الوثائق التاريخيّة لذلك، وليس مجهولاً أيضًا أن تشريعه كان ملائمًا للظروف التي وجدت فيها أثينا، ولكن من ناحية أخرى لا يمكن أن يجرد من أثر القوانين العراقية القديمة بعدما لاحظنا من حياته الطويلة في خارج أثينا، واختلاطه المستمر بالشعوب الآسيوية التي كانت على صلة بما أنتجته الحضارة العراقيّة القديمة[١١٤].

على أي حال ميّز الاثنان شأنهم شان سكان وادي الرافدين بين الجرائم التي ترتكب عن قصد، أو عن غير قصد، فبالنسبة للنوع الآخير كان القضاة يبرئون المرء من جريمة القتل، فإن واجب الكفاءة لا يعود ضروريًّا، أما في حالة القتل العمد؛ فإنّ التطهير لا يكون مقبولاً منهم، والقاتل الذي يحكم مجمع حكماء أثينا بالموت ينفذ به لإرضاء الإله[١١٥]، وفيما يخص شؤون العائلة، كان الرجل في بلاد اليونان هو الذي يقدم الصداق إلى المرأة التي يبغي الاقتران بها، ونجد مثل ذلك لدى سكان وادي الرافدين، حيث نجد الرجل يقدم الصداق عن الزواج، ولو أنّ المرأة كانت تجلب من بيت أهلها لدى زواجها مساهمة ماليّة أو عينيّة (شرقيتو) في اللغة الأكدية[١١٦].

أما بالنسبة إلى بلاد الرومان الذين يعدّون أساتذة القانون بلا منازع تقريبًا، فالأفكار القانونية والقضائية يضاف إليها طريقة المحاكمات، وما يعرف اليوم بالمرافعات ثم الإجراءات القضائية وإجراءات التنفيذ، هذه الأفكار قد عرفت أيام الإسكندر في العالم اليوناني، وعن طريق اليهود الذين نقلوا الكثير في تشريعاتهم عن قوانين حمورابي[١١٧]. والقوانين المصرية ثم شاعت في العالم الروماني[١١٨]. والمعروف أنّ الحرب والفتوحات أدّت إلى قيام العلاقات بين روما والشرق، إذ إنه في هذه المدة القرن الثاني الأول ق.م كان لوادي النيل ووادي الرافدين قانونهما الوطني ونظامهما الخاص بهما، ويتساءل د. الحفناوي هل استمرت هذه النظم في الوجود في ظل الاحتلال الروماني. وهل باشرت بعض التأثير على القانون الروماني. إنّ الإجابة عن هذين السؤالين هي بالإيجاب مع بعض التحفظ، وإنّ الغالبيّة العظمى من شراح القانون الروماني حاولوا في بداية هذا القرن أن ينكروا مقدمًا، وقبل أي دراسة كل تأثير مباشر أو غير مباشر للقوانين الشرقيّة على القانون الروماني[١١٩]. في حين يقطع بعضهم بوجود هذا التأثير. لنستمع إلى ما يقول أحد العلماء الفرنسيين:" لقد أثار اكتشاف الآثار المسمارية في بداية هذا القرن خلافات حماسيّة حول فائدة تاريخ القوانين الشرقيّة ضمن التاريخ العام للقانون، وكان ليوبولدفنجر Leopold vengr أول من دعا إلى أن يوسّع مؤرخو القانون أفقهم، وتبعه في ذلك سان نيقولو Saint nicolo غير أنّ عددًا كبيرًا من المؤلفين انتقده، فقد كان معظم المهتمين بدراسة مباشرة للقوانين الرومانية ميالين إلى أن يتجاهلوا أو ينكروا سلفًا كل تأثير، ولو بصورة غير مباشرة للقوانين المسمارية على القانون الروماني في عصر الإمبراطورية السفلى. غير أنّ هذا

الموقف الإنكاري ليس له ما يسوغه. فإذا كان من المستحيل في الوقت الحاضر التدليل عن طريق التسلسل غير منقطع في النصوص على وجود تأثير للقوانين المسمارية في القانون الروماني، فإنّ ذلك يرجع فقط إلى اختفاء استخدام الصلصال مادةً للكتابة عليها في القرن الثاني قبل الميلاد، إذاً تصبح معلوماتنا فجأة غير كافية. لكن ثمة قرائن لا يمكن إثبات عكسها في صالح الرأي الذي يعترف بتأثير القوانين المسمارية على القانون الروماني. فقوانين الشرق الأدنى التي تتميز بالاستقرار والقدم والانتشار ما كان من الممكن أن تختفي فجأة كما اختفت المادة المنقوشة التي حافظت عليها حتى انتقلت إلينا. ثم إنّ هناك شواهد على استمرار هذه القوانين في الفقه الإسلامي[١٢٠]. بعد مضي قرن على جوستنيان والتسليم بوجود تأثيرات شرقيّة قويّة في القانون الروماني في عصر الإمبراطورية السفلي، وهو تسليم شائع يستتبع أنه من خلال هذه التأثرات لا بدَّ أنّ قدرًا من التراث البابلي قد انتقل إلى روما وبيزنطة، وإنها لمهمّة الأجيال القادمة من المؤرخين أن يقيموا الدليل بمساعدة الاكتشافات التي لا تنقطع على هذا الانتقال[١٢١]. ونعرف أنّ الرومان قد تأثروا باليونان[١٢٢]، وبالشرقيين وحضارتهم وقوانينهم، وبخاصة قانون حمورابي[١٢٣]، والقوانين المصرية، وكان لهم الفضل في الإفادة من هذه القوانين ومن التجارب التي مروا بها في تاريخهم الذي استمر قرابة عشرة قرون[١٢٤]. وهذا يعني أنّ روما والقسطنطينيّة قد استفادتا من ثروة بلاد الرافدين ووادي النيل في هذا المجال[١٢٥]. ■

●●●

الحواشي

١- مما تجد الإشارة إليه أن كلمة قانون Kanon اليونانية المشتقّة من لفظة kANNA التي تعني قصبة القياس، والتي اشتقت منها مجازاً المقياس والقاعدة ترجع بأصولها إلى التراث اللغوي العراقي القديم من كلمة قانون التي تعني القصب بوجه عام، وتطلق على مقياس معين، ينظر: تراثنا اللغوي:١٢١.

٢- للمزيد من التفاصيل عن هذه الصلات ينظر: أصالة الحضارات العراقية القديمة وأثرها في الحضارات الأخرى في مجال العلوم الإنسانية، غير منشور: ١٢-٣٨.

٣- الشريعة لغةً ما سنه الله من الدين وأمر به كالصوم والزكاة والصلاة والحج، ينظر: لسان العرب:١٧٥/٨ - ١٧٧.

٤- الشرائع والتنظيمات القانونية في الحضارات، وادي الرافدين، مجلة المجمع العلمي، مج٢٧/ ١٠٣.

٥- أصل القانون وطبيعته:١١٥ومابعدها.

٦- السمات العامة للتشريع في العراق القديم واتجاهه، مجلة بين النهرين ع ٦٩ / ٧٠-/س١٩٩٠/١٢-١٣.

٧- العرف: هو درج الناس على اتباع قاعدة معينة في شؤون حياتهم آمادًا طويلة من الزمن حتى ينتهي بهم الأمر بضرورة احترامهم إياها رغمًا عنهم. حيث يتكون العرف بطريقة لا يشعرون بها، ولا يحسون، شأنه في هذا شأن اللغة والأخلاق والتقاليد، حيث ينشأ بالتدرج وببطء، ينظر: مراحل نمو القانون ودور الحقوقين في تطويرها، مجلة الفيصل/ع١١٣/س١٩٨٥/٤٤، وأيضًا: النظم الاجتماعيّة في بلاد النهرين وعند العرب قبل الإسلام:٧٩.

٨- للمزيد من التفاصيل عن المدن العراقية، ينظر:المدينة والبناء في بلاد الرافدين، مجلة كلية الآداب، ع ٢٢/س١٩٧٨/ ٦٤ -٦٩.

٩- الشرائع والتنظيمات:١٠٣.

١٠- المصدر نفسه:١٠٣، وينظر: النظم الاجتماعية في بلاد النهرين: ٧٩-٨٠.

١١- السومريون:٤١٦.

١٢- الشرائع والتنظيمات:١٧.

١٣- المصدر نفسه:١٠٣.

مقالات

١٤- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة:٢/١٤٣.

١٥- The legacy of Egypt:p241.

١٦ العراق والتاريخ القديم:٢/٢٠٤٥، وينظر السمات العامة:١٧-١٨.

١٧- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة:٣٨٣.

١٨- السمات العامة:١٥-١٧.

١٩- من ألواح سومر إلى التوراة:١١٦.

٢٠- كان القانون في العراق يقوم على ركنين أساسيين الأول يسمى بالأكدية Kittum (الحق) mesharum (العدل)، ولهذا لقب إله الشمس بوصفه مصدر القانون بلقب mesharum bel Kittim (سيد الحق والعدل)، ينظر: من ألواح سومر إلى التوراة :١١٦.وللمزيد من التفاصيل عن صلة العدالة بالقانون ينظر: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية:٣٢٢.

٢١- المسؤولية الجزائية في الآداب الآشورية والبابلية:٢٧١.

٢٢- للمزيد من التفاصيل عن إصلاحات أوروكاجينا ينظر من ألواح سومر:١٠٥-١١٢.

٢٣- المسؤولية الجزائية في الآداب الآشوريّة والبابلية :٢٧١.

٢٤- من ألواح سومر إلى التوراة:٢١٦.

٢٥- المسؤولية الجزائية في الآداب الآشوريّة والبابلية :٢٧١-٢٧٢.

٢٦- الشرائع والتنظيمات: ٢٨١-٢٨٢، وأيضًا: النظم الاجتماعية:٧٩-٨١.

٢٧- السومريون:١٠٥.

٢٨- انظر: the law of Uranmmu. Vol 22.، القانون في العراق القديم:١٩١-١٩٧، الشرائع العراقية القديمة:٢٥-٥٠.

٢٩- العراق والتاريخ:٢١٥-٢١٨، الشرائع العراقية:٨٣-١٠٤.

٣٠- العراق والتاريخ:٢١٩-٢٤٠، الشرائع العراقية:٨٣-١٠٤.

٣١- العراق والتاريخ:٢١٩-٢٧٣، الشرائع العراقية القديمة والتنظيمات:١٠٦-١٠٧، وأيضًا مسلة حمورابي، حمورابي ملك بابل وعصره:١٤١/١٩٣، وحمورابي:١٤١- ١٦١، the

٣٢ Babylouanian laws. P 1-3.

٣٣ العراق والتاريخ:٢٧٥-٢٧٨، الشرائع العراقية القديمة :١٧٧-١٧٩.

٣٤- العراق والتاريخ:٢٧٥-٢٧٨،: الشرائع العراقية ١٧٧-١٧٩. Theoopile,

the middl Leasurina laws.

٣٥ العراق والتاريخ:٢٧٩-٢٩٤، الشرائع العراقية:٢١٧-٢٢١.

٣٦- من ألواح سومر إلى التوراة:١١٧.

٣٧- مبدأ جزري الأصل جاء إلى العراق عن طريق الأكديين والأموريين، ينظر:حمورابي:١٥٠.

٣٨- اختلفت العقوبات تبعًا لمركز الجاني والمجني عليه الاجتماعية، ينظر:حمورابي: ١٥١.

٣٩- العراق في التاريخ القديم:٢/٢١٨، الشرائع والتنظيمات القانونية في وادي الرافدين، مجلة المجمع العلمي العراقي، م٢٨/س١٩٧٧م/٧١-٧٦.

٤٠- العراق في التاريخ القديم:٢/٢٠٨-٢٠٩، النظم الاجتماعية:١١٥-١٢٠.

٤١- تاريخ الشرق الأدنى القديم:٧٢.

٤٢- علاقات العراق القديم ببلاد عيلام:٦٧.

٤٣- حمورابي ملك بابل: ١٤٢ -١٤٣.

٤٤- القانون:٢٢١.

٤٥- The Laws Hammurabi Again vol:7, No.2, p1,1.

٤٦ حمورابي ملك بابل:١٤٣.

٤٧- العصر البابلي القديم في الشرق الأدنى الحضارات المبكرة:٢٠٢.

٤٨- عرفنا من خلال الوثائق القانونية بأن رمي الصيلب استخدام لتعيين حصص الأبناء من العقار في العصر البابلي القديم وفي سوسة. أيضًا : بلاد ما بين النهرين:٢٦٢.

٤٩- علاقات العراق القديم ببلاد عيلام: ٦٧ -٦٨.

٥٠- Persian C,1800-15,50.BC, Call vol2 Part 1,p.271

٥١ الخاتوني:٦٨

٥٢- علاقات العراق القديم ببلاد عيلام:٦٨. Hinzop. P275.

٥٣ علاقات العراق القديم ببلاد عيلام:٦٨.

The Babylonianan Law vol 2. P.314.

٥٤ علاقات العراق القديم ببلاد عيلام:٦٩.

٥٥- علاقات العراق القديم ببلاد عيلام:٧٠.

٥٦- علاقات العراق القديم ببلاد عيلام: ١٤٩.

٥٧- في العراق القديم دراسة تحليلية لأحواله الاقتصادية والاجتماعية:٤٥٤، ومما تجدر الإشارة إليه أنه وجدت نسخ متأخرة للقانون في عدد من المراكز الثقافية، يؤيد وجهة النظر السائدة بأنّ نصوصًا مدرسية استنسخت كجزء من الآداب البابلية القانونية، فإنها لا تستثني إمكان وجود مناسبة تاريخيّة لإعادة كتابة النسخة وعلاقتها مع نسخ أخرى استنسخت في الحقبة الأخمينية الهلنستية قد يشير إلى محاولة البحث عن سوابق بابلية في العصر الأخميني. فينظر: Wisman: P.1.

٥٨- Parkins Eas Tand west, P.25.

٥٩- تاريخ إيران القديم:٦٠، و مصر والشرق الأدنى:٦٢-٤١٨.

٦٠- Tran,PP:153, 153.

٦١- The mede and Persian, P:164.

٦٢- History of the Persian Empire, pp.122-125

٦٣- الشرائع والتنظيمات:٦٠.

٦٤- قصة الحضارة: ٢/٤١٩.

٦٥- المصدر نفسه:٤١٩.

٦٦- إبراهيم:٤٢٠.

٦٧- النظم المالية والاقتصادية الأصالة والتأثير، في العراق في موكب الحضارة:١/ ٣٨٥-٣٨٦.

٦٨- المصدر نفسه: ١٩٨.

٦٩- العراق والتاريخ: ٣٨٤-٣٨٥.

٧٠- الحيثيون:١١٧، وينظر: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية:٢٨٩. هناك من يذهب إلى القول إن القانون الحثي لم يكن عملاً من أعمال الملك بذاته بوصفه قائمًا بأعمال السلطة التشريعية في البلاد وآية ذلك أننا لا نشاهد بالنسبة للوحتين تلك المقدمة التي تتصدر بها القوانين، والأمر المؤكد أنّ هذا القانون جاء إثر مجهودات جماعيّة خلال الزمن.

٧١- تاريخ الحضارات العام: ٢٠٥.

٧٢- الحثيون:١٢١.

٧٣- A HISTORY OF Ancient:103

٧٤- تاريخ النظم الاجتماعية:٣٣١.

٧٥- الحيثيون:١١٢-١١٤، وانظر: تاريخ النظم الاجتماعية: ٢٩١.

٧٦- تاريخ النظم الاجتماعية:٢٩١.

٧٧- معالم حضارات الشرق الأدنى القديم: ١٧٧، و تاريخ النظم الاجتماعية: ٢٥٠.

٧٨- Starr: op.cit, p. 103.

٧٩- معالم حضارات الشرق الأدنى:١٧٧، تاريخ النظم الاجتماعية: ٢٦٥.

٨٠- Starr: op.cit, p. 103.

٨١- تاريخ الشرق الأدنى:٢٢٣، Starr: op.cit, p. 103.

٨٢- تاريخ الشرق الأدنى:٢٢٣.

٨٣- معالم حضارات الشرق الأدنى:١٧٧، تاريخ النظم الاجتماعية:٢٩١، تاريخ النظم الاجتماعية:٣٦٧-٣٦٨، سوسيولوجية الحضارات القديمة:٢٥٤، تاريخ الشرق الأدنى: ٢٢٣، ، تاريخ النظم الاجتماعية:٢٢٣، ، تاريخ النظم الاجتماعية:٣٦٩.

٨٤- ، تاريخ النظم الاجتماعية:٣٧٠.

٨٥- المرأة في الشرائع العراقية القديمة، مجلة بين النهرين/ع١٢، س١٩٧٥/ ٢٤٠.

٨٦- تاريخ الشرق الأدنى:٢٢٣، وأيضًا: سوسيولوجية الحضارات:٢١٤.

٨٧- مكانة الأولاد في المجتمع العراقي القديم:١٦١.

٨٨- Driver And Miles: BL, vol.2, p77.

٨٩- مكانة الأولاد في المجتمع:١٦٥، Driver And Miles: ibd, p47.

٩٠ مورتكات: ٢٢٣، مما تجدر إليه الإشارة أنّ القوانين الحثية أغفلت ذكر بعض المسائل القانونية مثل، البيع، التبني، الوصية، ولا توجد إشارة إلى العقود أو نظام المواريث، السقا: ٣٥٩.

٩١- الفوال، المصدر نفسه: ٢١٥، وأيضًا تاريخ النظم الاجتماعية للسقا: ٣٦٢-٣٦٣، العبيد في العراق القديم:٢١٤- ٢١٥.

٩٢- تاريخ الشرق الأدنى: ٢٢٣.

٩٣- تاريخ النظم الاجتماعية، للحفناوي: ٢٩٧، وتاريخ النظم الاجتماعية للسقا: ٣٦١ -٣٦٢.

٩٤- معالم حضارات الشرق الأدنى: ١٧٨،.

istory of Mankind, vol 2. part:2, P. 499

٩٥ تاريخ النظم : ٢٩٨.

٩٦- سوسيولوجية الحضارات : ٢١٥.

٩٧- تاريخ الحضارة العام: ٢٦٣.

٩٨- مما تجدر إليه الإشارة أن الوثائق المكتشفة تتعلق بالموضوعات الآتية: أولاً النصوص القانونية. ثانيًا: أسطورة كيرت. ثالثًا: أسطورة دانيال. رابعًا قصة نيكال أو زواج القمر. خامسًا: نصوص تاريخيّة، فيما يخص النصوص القانونية، فهي عبارة عن أوامر وأحكام تشبه كثيرًا مجموعة النظم الدينيّة في التوراة العبرانية، وكتبت هذه النصوص على لوحة قسّمت إلى فقرات متعددة تفصلها خطوط بعضها عن بعض، للمزيد من التفاصيل انظر: الأدب الكنعاني في رأس شمر والتوراة العبريّة، الحولية السورية م٢/٥١، وما بعدها، وتبين هذه النصوص القانونية أن القانون البابلي من المحتمل أنه قد استخدم هناك، وذلك لأنّ السكان الكنعانيين كانوا على علاقة تجارية مع بابل، ولو قوبل قانون الكنعانيين الخاص بهم مع وثائق أخرى، ونقصد بذلك الوثائق القانونية

العبرية لوجد هناك نوع من الاختلافات لتؤكد أن النصوص الكنعانية لم تكن نتيجة تقاليد التوراة، انظر: Ancient and Biblicallaw , p64

٩٩ ينظر المواد: ٣٦ -٤٢، من قانون حمورابي.

١٠٠- تاريخ النظم الاجتماعية: ٣٢٥.

١٠١- يلاحظ على قوانينهم كثيرًا من مظاهر الانحراف والتضارب، أما مظاهر الانحراف فتتمثل في قيامها على التفرقة العنصرية؛ حيث تفضل اليهود على الشعوب الأخرى. وتفرق بين هؤلاء وأولئك أمام القانون، أما عدم وحدتها وتضارب أحكام أسفارها مع بعض في كثير من الشؤون، فقد يقرر سفر في حادث حكمًا ما ويجيء سفر آخر فيقرر في الحادث نفسه حكمًا آخر، للمزيد من التفصيل ينظر: الأديان في القرآن:٤٥.

١٠٢- اختلف الباحثون في تفسير التشابه الواضح بين قانون حمورابي والقوانين القديمة في العهد القديم، فذهب البعض منهم إلى أنّ هذا التشابه يرجع إلى أنّ كلاً من المشرعين كان يغترف من تراث مشترك بين الجزريين الساميين، وهذا التشابه الكبير يؤكد حقيقة أصل جميع الأقوام العربية القديمة، فالمعروف أنّ تلك الأقوام كانت تقطن أصلاً في شبه جزيرة العرب، غير أنّ تلك المبادئ أصابها التحوير تبعًا للظروف في المنطقة التي استغرقت فيها، في حين ظلّت الخطوط العامة التي تكون خليفتها واحدة، ولعلّ أبرز مثل يوضّح التشابه العام إضافة إلى القوانين، هو اللغات العربية القديمة والأكدية والآرامية والعبرية والعربية إلخ، التي تشترك في الخصائص العامة، وتختلف في التفاصيل، ثم انتشرت إلى أنحاء الشرق الأدنى القديم ونشرت فيها جميع القيم، والمبادئ والنظم التي كانت تدين بها، وهي في موطنها الأول، غير أنّ هناك البعض من الباحثين يدلل بما لا يدع مجالاً للشك على أنّ المشرع العبري نقل العديد من الأحكام عن قوانين وادي الرافدين، انظر:النظم الاجتماعية:١٠، تراث العالم القديم :٤١/١٠، ولكن تبقى مسألة تجانس الأفكار والعقائد ما بين الرسالات السماوية أمرًا حقًا مادام المصدر الموحي بها مصدرًا واحدًا وهو الحق تعالى، وبالأخص فيما يتعلق بالقواعد والأسس العامة والأصول، وهي التوحيد والمحرمات والمنهيات من الأفعال كالقتل والسرقة والزنى، لو صحّ الزعم الذي أورده المتشككون إذًا لجاز أن نقول إنّ ما ورد في تعاليم السيد المسيح عليه السلام تتطابق في جوهرها مع تعاليم موسى عليه السلام؛ أي إنها مأخوذة من تعاليم موسى عليه السلام، وإنّ ما ورد في التوراة من تعاليم تطابق قانون حمورابي؛ أي إنها مأخوذة منه، وهذا يعني أنّ التوراة لم تكن وحيًا من الله تعالى، وأن رسالة المسيح هي أيضًا كذلك، وهذا مرود وغير مقبول؛ لأننا نؤمن بأن الرسالتين هما من وحي الله، أنظر: تحديف اليهود على الرسالات السماوية:٢١. وللمزيد من التفاصيل وينظر: .pp:183-181 the cod of Hammurabi, Cook, S.A, the the propets of Israel Cook, S.A, the low of Moses and ومفصل العرب واليهود في التاريخ :٤٣٧ -٤٥٥. حمورابي والتوراة، مجلة سومر، مج٤٣/:٢٩٠ -٢٩٧، تدوين الكتب المقدسة (التوراة - الإنجيل - القرآن) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد:١٣٥ -١٣٧

١٠٣- للمزيد من التفاصيل عن الأقوام الحورية ينظر: rians. Hurrians and Subarians

١٠٤ أثر قوانين حمورابي في الوثائق القضائية في نوزي، ملخص البحث مقدم في الندوة العالمية عن قوانين حمورابي:٢.

١٠٥- And Law in the Ancient Orient JAOS. Vol 17 P.15. E.A,Authorityمما تجدر إليه الإشارة أن المبادئ القانونية التي اعتمدتها القوانين العراقية أهلتها لتكون القانون الدولي بين شعوب الشرق الأدنى، انظر:.vol. 18.195. p.109 diplomacy in westrn asia in the carly second millennium ,.J.M، العلاقات الدولية في العصور القديمة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ١٩٩٠، ٢٦٢.

١٠٦- مقدمة:١٤٣/٢.

١٠٧- تاريخ القانون العراقي:٢٨.

١٠٨- التراث القانوني لمصر القديمة: موسوعة تراث مصر الحضارية:٥٤.

١٠٩- قصة الحضار.93- m:92

١١٠ زناتي:١١١٠. arris: 291

١١١ السومريون:٤١٦.

١١٢- حضارات الوطن العربي كخلفية للمدنية اليونانية:٦٧.

١١٣- مقدمة: ٥٣٦/٢.

١١٤- عن دور التجارة والتاجر قديمًا ينظر التجارة في العصر البابلي القديم، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة الموصل: ١٣٤-١٨٤، وينظر أيضًا التاجر ونشاطه في العصر البابلي القديم، دراسات تاريخيّة، ٢٣ -٢٤، ١٣٨-١٦٢.

١١٥- العراق وما توالى عليه من حضارات :٩٦-١٠٠: ١٥٩.

١١٦- المسؤولية الجزائية في الآداب:١٥٩ .

١١٧- الأحمد :٦٨- ٦٩.

١١٨- Man, State and deity:PP. 3-4.

١١٩ الموجز في تاريخ الحضارة والثقافة:١٠٠.

١٢٠- تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية:٣٧٠-٣٧١.

١٢١- إنّ النظم القانونية التي عرفتها بلاد وادي الرافدين ظلّت في معظمها مطبّقة في العصور التالية، على الرغم مما تعرضت له تلك البلاد من احتلال فارسي ثم إغريقي ثم فارسي للمرة الثانية، فهذه النظم التي تكوّنت عبر سنين طوال كانت نتاجًا لظروف البلاد ما كان من الممكن أن تختفي. انظر:العراق وما توالى عليه من حضارات ١٠٩ peiscr:op.cit,p. 15.، وليس هناك ثمة شك في أنّ بلاد وادي الرافدين كانت وقت الفتح الإسلامي لا تزال محتفظة بنظمها القانونية. وهناك عدد كبير من أبرز فقهاء المسلمين عاش في العراق، ومن الطبيعي أن يتأثروا، وهم بصدد إيجاد الحلول الشرعية للمسائل المختلفة بما هو سائد في بيئتهم من قواعد قانونية. وهناك الكثير من الشواهد التي تدل على استعانة فقهاء العراق في بيان الأحكام الفقهيّة بما جرى به العرف في بلادهم. يقول الشيخ عمر عبد الله: فالفقهاء الذين وجدوا في العراق وعاشوا فيه وشاهدوا عادات أهله ووقفوا على طرق معاملاتهم. ووسائل معيشتهم كالإمام الأعظم أبي حنيفة، وأصحابه قد تأثروا فيما بينوا من أحكام فقهيّة. بما كان سائدًا في البلاد العراقية من عادات مرعية في تعاملهم وتصرفاتهم، ولذلك نجد أثرًا واضحًا للعرف والعادات فيما استنبطوه من أحكام الجزئيات والمسائل الفرعية، حيث لا يوجد نص من الكتاب أو السنة، أنظر زناتي:النظم الاجتماعية: ١٣-١٤، وانظر:تراث العالم القديم :٤١.

١٢٢- النظم الاجتماعية :١١-١٢.

١٢٣- الموجز في تاريخ الحضارة والثقافة:١٣١.

١٢٤- Important Manuscript Discoreies for The Syro-Roman Lwa Book JNES, vol 32. No.3, P321.

١٢٥ الموجز في تاريخ الحضارة والثقافة:١٣١-١٣٢.

المصادر والمراجع

- **أثر قوانين حمورابي في الوثائق القضائية في نوزي**، لفاروق ناصر الراوي، الندوة العالمية عن قوانين حمورابي ١٩٨٨م.
- **الأدب الكنعاني في رأس شمر والتوراة العبرية**، لجورج جداد، الحولية السورية ١٩٥٨م.
- **الأديان في القرآن**، لمحمود بن الشريف، ط٢، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **أصالة الحضارات العراقية القديمة**، لابتهال عادل الطائي، رسالة ماجستير، جامعة الموصل، ١٩٩٦م.
- **أصل القانون وطبيعته**، لمحمد يحيى المحاسنة، مؤتة للبحوث والدراسات، الأردن، ١٩٩٢م.
- **بلاد بابل في العهد الأخميني**، لمحمد دناماييف، تر. سليم طه التكريتي، ط٢، بغداد، ١٩٨٦م.
- **بلاد ما بين النهرين**، لليو أوبنهايم، تر. سعدي فيضي عبد الرزاق، بغداد، ١٩٨١م.
- **التاجر ونشاطه في العصر البابلي القديم**، لعيد مرغي.
- **تاريخ إيران القديم**، لطه باقر، بغداد، ١٩٨٠م.
- **تاريخ الحضارات العام**، لموريس كروزيه، تر. فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، ط١، بيروت، ١٩٦٤م.
- **تاريخ الشرق الأدنى**، لأنطون مورتكات، تر. توفيق سلمان، دمشق، ١٩٦٧م.
- **تاريخ الشرق الأدنى القديم**، لسامي سعيد الأحمد، ورضا جواد الهاشمي، بغداد.
- **تاريخ القانون العراقي**، لليلى عبد الله، الموصل، ١٩٨٣.
- **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية**، لمحمود السقا، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية**، لعبد المجيد محمد الحفناوي، القاهرة.
- **التجارة في العصر البابلي القديم**، لحسين ظاهر، جامعة الموصل، ١٩٩٥م.
- **تدوين الكتب المقدسة**، لمجيد عادل الدوسكي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٨٥م.
- **تراث العالم القديم**، ل.ج.دي. بورج، تر. زكي سوس، القاهرة، ١٩٦٥م.
- **التراث القانوني لمصر الحضارية القديمة**، لزكي عبد المتعال، القاهرة، ١٩٣٦م.
- **الحثيون**، ل. أ.ر. جرني، تر. محمد عبد القادر، بغداد، ١٩٦٣م.
- **حضارات الوطن العربي كخلفيّة للمدنية اليونانية**، لسامي سعيد الأحمد، بغداد، ١٩٨٠م.
- **حمورابي والتوراة**، لحكمت بشير، مجلة سومر، مج ٤٣/١٩٨٤م.

- السمات العامّة للتشريع في العراق القديم واتجاهه، مجلة بين النهرين، ع٦٩-٧٠، الموصل، ١٩٩٠م.
- سوسيولوجية الحضارات القديمة، لصلاح مصطفى الفوال، القاهرة، ١٩٨٢م.
- السومريون، لصموئيل نوح كريمر، تر. فيصل الوائلي، الكويت، ١٩٧٣م.
- الشرائع العراقية القديمة، لفوزي رشيد، بغداد.
- الشرائع والتنظيمات القانونية في حضارات وادي الرافدين، لطه باقر، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج٢٧، بغداد، ١٩٧٦م.
- العبيد في العراق القديم، لصالح حسين الرويح، بغداد، ١٩٧٧م.
- العراق والتاريخ القديم، لعامر سليمان، الموصل، ١٩٩٣م.
- العراق وما توالى عليه من حضارات، لحسن عون، ط٢، القاهرة، ١٩٥٣م.
- العصر البابلي القديم في الشرقي الأدنى، لأوتو إدوارد، تر. عامر سليمان، الموصل، ١٩٨٦م.
- العلاقات الدولية في العصور القديمة، لإسماعيل شعلان كامل، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ١٩٩٠م.
- علاقات العراق القديم ببلاد عيلام حتى سنة ٦٣٩ق.م.، لعبد العزيز سلطان الخاتوني، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ١٩٩٢م.
- القانون في العراق القديم، لعامر سليمان، ط١، الموصل.
- قصة الحضارة، لول ديورانت، تر. زكي نجيب محمود، بيروت، ١٩٨٨م.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.
- المدينة والبناء في بلاد الرافدين، لوليد الجادر، مجلة كلية الآداب، ع٢٢، ١٩٧٨م.
- المرأة في الشرائع العراقية القديمة، لايلزة سايبرت، مجلة بين النهرين، ع١٢/س ١٩٧٥م.
- مراحل نمو القانون ودور الحقوقين في تطويرها، لمحمد صالح القويزي، مجلة الفيصل، ع١٣، السعودية، ١٩٨٥م.
- مسلة حمورابي، لبهجة خليل إسماعيل، بغداد، ١٩٨٠م.
- المسؤولية الجزائية في الآداب الآشورية والبابلية، لجورج بوييه شمار، تر. سليم الصويص، بغداد، ١٩٨١م.
- مصر والشرق الأدنى القديم، لنجيب ميخائيل إبراهيم، ط٢، القاهرة، ١٩٦٣م.
- معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، لمحمد أبو المحاسن عصفور، بيروت، ١٩٧٩م.
- مفصل العرب واليهود في التاريخ، لأحمد سوسة، ط٥، بغداد، ١٩٨١م.
- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، لطه باقر، ط٢، بغداد، ١٩٥٦م.
- مكانة الأولاد في المجتمع العراقي القديم، لحسين ظاهر حمود، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ١٩٩١م.
- من ألواح سومر، لصموئيل نوح كريمر، تر. طه باقر، القاهرة، ١٩٥٧م.
- من ألواح سومر إلى التوراة، لفاضل عبد الواحد علي، ط١، بغداد، ١٩٨٩م.
- من تراثنا اللغوي، لطه باقر، بغداد، ١٩٨٠م.
- الموجز في تاريخ الحضارة والثقافة، لحسن شحاتة عثمان، القاهرة، ١٩٥٦م.
- النظم الماليّة والاقتصادية، الأصالة والتأثير، لعامر سليمان، بغداد، ١٩٨٨م.
- **Ehrendery**, V.,Man, State and deity, London -1974.
- **Woolley.J**, History of Mankind, London, 1963.
- Wiseman, D.j. The laws of Hammurabi Again, JSC.
- Olmstead, A.L, History of the Persian Empire, TH, London, 1963.
- Driver, GR,Miles, J.C, the Babylonian Laws, Oxford -1968.
- Harris. G,R:
The Legacy of Egypt, Oxford -1971.

الفارابي وتصحيح العلاقة بين النحو والمنطق

د. الحسن الهلالي
تازة - المغرب

تمهيد:

يهدف هذا المقال إلى إثارة جانب من جوانب فكر أبي نصر الفارابي - المولود نحو سنة ٢٦٠هـ - لم ينل ما يستحق من الاهتمام مثلما ناله فكره الفلسفي أو السياسي. يتعلق الأمر بمنظوره للعلاقة بين النحو والمنطق. ونعتمد في ذلك على بعض كتبه الفلسفية والمنطقيّة، التي يبدو فيها أثر العلم اللغوي واضحًا والتأمل في مسائل اللغة بارزًا، كرسالة (التنبيه على سبيل السعادة) و(الألفاظ المستعملة في المنطق) و(إحصاء العلوم). ونقف بخاصة على كتاب (الحروف) الذي يعدّ من أكبر مصنفات الفارابي وأشدّها عناية واهتمامًا بقضايا اللغة؛ إنه موسوعة تناول فيه المعلم الثاني مجمل الأسئلة اللغويّة، التي كانت موضوع الساعة في عصره، كما ضمنه اجتهاداته في تطويع اللغة العربية للتعبير عن الفكر النظري المجرّد، وكيفيّة وضع المصطلحات المنطقيّة والفلسفيّة، ويعكس أيضًا ما كان يتنازع فيه النحاة والمناطقة. "فلا يستغني عن قراءته من يشتغل في تأريخ الفلسفة واللغة - كما يقول محسن مهدي - ويجب أن يمعن النظر فيه من يقصد فهم الصلة بين نمو العلوم واللغة التي بها يعبر عن العلوم والمجتمع الذي تنمو فيه"[1].

لقد عاش الفارابي في عصر بلغت فيه العلوم اللغويّة والشرعيّة أوجها، واستوت كنظام معرفي مقنن. كما تمّ تعرّف علوم اليونان منطقًا وعلومًا وفلسفة، بل لم يبدأ التعامل مع المنطق ككل في الثقافة العربية الإسلامية إلا مع الفارابي، الذي أحيا ما كان مهملاً من المنطق خلال العصر الهيلينستيّ، أعني كتاب (البرهان)، وهو المقصود الأعظم من صناعة المنطق، وأشد باقي أجزاء المنطق تقدمًا بالشرف والرياسة. كما اتسم عصر الفارابي بتفكك الدولة المركزية إلى دويلات وإمارات، فكان لا مناص لإمام المنطقيين من الانخراط في قضايا وأسئلة عصره الفكريّة

والاجتماعية والسياسية مناقشًا ومحللاً ومنظرًا ومقدمًا الحلول والاقتراحات.

ومن بين الأسئلة اللغويّة التي كانت تشغل بال الفارابي، كما كانت تشد اهتمام مفكري عصره، تلك الأسئلة التي عكستها المناظرة الشهيرة في حديث النحو والمنطق بين أبي سعيد السيرافي ممثل النحاة وعلماء البيان، وأبي بشر متى بن يونس عن المناطقة وعلماء البرهان. ولم تكن هذه المناظرة التي انتصر فيها السيرافي على متى مناسبة انفجر فيها الصراع بين النحو والمنطق بوصفهما صناعتين مختلفتين فقط، بل كانت مناسبة لبلوغ الصراع أشدّه بين البيان منهجًا ورؤية وبين المنطق الوافد على الثقافة العربية الإسلامية، منهجًا ورؤية. " إنها كانت إعلانًا عن بلوغ الصراع أوجه بين منطق البيان ومنطق البرهان. لقد كان لا بد إذًا من بناء تصور شامل يتم في إطاره، وبالاستناد إليه ترتيب العلاقة بين المنهجين والرؤيتين: بين النحو والمنطق من جهة، وبين الفلسفة والملة من جهة أخرى، وتلك هي المهمّة المضاعفة التي اجتهد الفارابي في القيام بها"(٢).

ونعتقد أنّ الفارابي راح يجيب في العديد من مؤلفاته على الأسئلة التي لم يتمكن متى من الإجابة عنها، أو أجاب عنها إجابة غير مقنعة. لذلك وجدنا أبا نصر يثير في أكثر من مناسبة علاقة النحو بالمنطق، ويتعرض في كتاب (الحروف) لمعاني الحروف ومواقعها، وأصل اللغة ونشأتها، وعلاقتها بالفلسفة والملة، ونشأة علوم اللسان والصنائع العملية والقياسيّة، ومسألة الترجمة ونقل المعاني من لغة إلى أخرى، واختلاف اصطلاح اللغات ومواضعاتها، ودلالة الألفاظ على المعاني، وعلاقة الشكل اللفظي بالمعنى العقلي يدحض بكل ذلك ما ادعاه السيرافي من أنّ المنطقيين لا يصرفون عنايتهم إلى اللغة التي يتحاورون بها ويدارسون أصحابهم بمفهوم أهلها.

إنّ موضوع الصلة بين النحو والمنطق موضوع خاص بتاريخ المنطق، طرح في الثقافة العربية منذ أواخر القرن الثالث الهجري، وعلى امتداد القرن الرابع، بصيغ متعددة ورؤى مختلفة. وكان اليونانيون يندرجون ضمن إشكال التأثير والتأثر بين العلوم العربية والمنطق والفلسفة، بعد أن تُرجم المنطق إلى العربية، وبدأ التأليف في العلوم النظرية عند العرب. فلقد تضايق النحاة من إقحام المنطق في صناعتهم مع اختلاف موضوع العلمين وتباين مرماهما. كما قلل بعض المناطقة، كمتى بن يونس، من قيمة النحو وجدواه، ورأى إمكانية الاستعاضة عنه بالمنطق بصفته آلة " يعرف به صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه". وهناك من استوعب حدود التقاطع، بل التكامل، بين العلمين كالفارابي ومن تأثر به.

لقد تناول الفارابي الموضوع من الناحية التاريخيّة (النشأة) في كتاب (الحروف) والأبستيمولوجية في كتاب (إحصاء العلوم)، ورسالة (التنبيه على سبيل السعادة)، والتطبيقية في كتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق). ولتوضيح موقف الفارابي واستجلاء رأيه في هذا المجال نتطرق معه للموضوع من خلال نشأة العلمين، وتعريفهما، وموضوعهما، وغايتهما.

في نشأة النحو العربي والمنطق اليوناني:

- نشأة النحو العربي:

- عند علماء العربية:

يبدو أن مسألة البدايات مسألة يحفها كثير من الغموض بالنسبة لأي علم أو فن في كل أمة. فمن غير المقبول علميًّا أن ينشأ علم أو فن دفعة واحدة،

بل لا بد أن ينشأ تدريجيًّا إلى أن يستوي ويكتمل كعلم مستقل. وينسحب هذا المبدأ على ولادة النحو العربي.

تجمع الكتب والمعاجم والمدونات التي تعرضت لنشأة النحو العربي على أنه كان وليد الثقافة العربية، واستجابة لضرورة حضارية وعقديّة؛ حيث كان ذيوع اللحن وتكلم غير العرب بالعربية السبب المباشر لبداية التأليف في هذا العلم(٣).

إنّ مخالطة أبناء العرب البداة لأهل الحاضرة والعجم غيّر ملكة العرب اللغوية، فانتشر اللحن وفشا وكثر وقبح، وكان ذلك سببًا وراء وضع أصول النحو العربي حتى لا تفسد تلك اللغة، وينغلق القرآن والحديث على الفهم. ولأنّ القرآن والحديث نصّان عربيان فصيحان اشترط فيمن ينظر في العلوم الدينيّة أن يكون ملمًّا بعلوم اللغة. " لأنّ النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها"(٤).

ويذكر ابن خلدون أنّ النحو العربي مرَّ بمراحل قبل أن يصل إلى سيبويه، حيث يقول: إنّ " أول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة علي رضي الله عنه، لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة، ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد، وكان الناس أحوج إليها لذهاب تلك الملكة من العرب، فهذب الصناعة وكمل أبوابها، وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهدها ووضع فيها كتابه المشهور الذي صار إمامًا لكل ما كتب فيها من بعده"(٥).

إنّ النحو إذًا ثمرة مجهود جماعي، يضيف اللاحق إلى السابق شيئًا مما أغفله أو لم يستطعه، إلى أن استوى واتخذ شكل نسق مع سيبويه، فصار مرجعًا لا غنى عنه لكل مهتم باللغة والنحو العربيين.

عند الفارابي:

يميز الفارابي بين نوعين من الصنائع: صنائع عاميّة – عملية ويتعاطاها العوام والجمهور، وصنائع قياسية – نظرية، ويعنى بها الخواص. والصنائع العاميّة أسبق في الزمان من الصنائع النظرية، كما أنّ العوام أسبق من الخواص. وتتمرحل هذه الصنائع العامية، في نشوئها حسب تطور الأمة وحاجاتها التاريخيّة والحضاريّة. فتأتي صناعة النحو وعلوم اللسان في المرحلة الأخيرة من سلسلة ظهور الصنائع العاميّة بعد الخطابة والشعر وحفظ الخطب والأشعار وروايتهما والكتابة. إن علوم اللسان لا تبدأ في الظهور إلا بعد بلوغ اللغة درجة عالية من النضج والإصلاح من قبل الحفاظ والرواة، الذين هم فصحاء الأمة، فيسهلون ما كان النطق به من الألفاظ عسيرًا، ويجعلون ما كان منها بشع المسموع لذيذًا في السمع. في هذه المرحلة بالذات تجمع اللغة من السكان الذين لم يخالطوا غيرهم من الأمم وتدون، فتصبح متنًا قابلاً للدرس وموضوعًا للنظر والتأمل. ف "يحدث للناظر فيها تأمل ما كان منها متشابهًا في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها، وبماذا تتشابه في صنف منها، وما الذي يلحق كل صنف منها. فيحدث لها عند ذلك في النفس كليات وقوانين كلية. فيحتاج فيما حدث في النفس من كليات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظ يعبر بها عن تلك الكليات والقوانين، حتى يمكن تعليمها وتعلمها"(٦).

وهذه الألفاظ التي يعبر بها عن القوانين والكليات التي استنبطت من استقراء اللغة هي مصطلحات العلم ومفاهيمه. وطريقة إيجاد هذه

مقالات

الألفاظ التي بالوضع الثاني - حسب لغة الفارابي - أو اللغة الواصفة بالتعبير المعاصر تتم بأحد أمرين: إما أن تخترع اختراعًا بتركيب ألفاظ لم تكن من قبل، وإما عن طريق النقل؛ لكن الأجود عند الفارابي " أن تسمى القوانين بأسماء أقرب المعاني شبهًا بالقوانين، بأن ينظر أي معنى من المعاني الأول يوجد أقرب شبهًا بقانون من قوانين الألفاظ، فيسمى ذلك الكلي، وذلك القانون باسم ذلك المعنى، حتى يؤتى من هذا المثال على تسمية جميع تلك الكليات والقوانين بأسماء أشباهها من المعاني الأول التي كانت لها عندهم أسماء"(٧).

نخلص مما سبق إلى أنّ الفارابي يخالف النحاة العرب الرأي في نشأة النحو وعلوم اللسان بشكل عام. فإذا علل النحاة نشأة النحو بذيوع اللحن وتفشيه والخوف من فساد الألسنة مما يترتب عنه انغلاق النص على الفهم، فإنّ الفارابي رأى نشأته ضرورة حضارية وتاريخيّة تشترك فيها جميع الأمم. كما لم يرد ذكر أي تأثير للمنطق أو النحو اليوناني أو غيرهما في نشأة النحو العربي سواء عند علماء العربية أو عند الفارابي.

نشأة المنطق:

يعدّ المنطق من الصنائع القياسية- النظرية التي تبدأ في النشأة مع ظهور الفلسفة والبحث عن الأسباب الأولى، وبعد استيفاء الصنائع العاميّة واستنفاذ مهامها؛ حيث تشتاق النفس" إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض، وفيما عليها وفيما حولها، وإلى سائر ما يُحس من السماء ويظهر، وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العمليّة من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان، وغير ذلك، فينشأ من يبحث عن علل هذه الأشياء"(٨).

غير أنّ طرق فحص هذه الأشياء ومعرفة أسبابها وتصحيح الآراء فيها تتمرحل في نشأتها بحسب قوة كفايتها في الإيصال إلى العلم اليقين. فيبدأ أولاً بالطرق الخطبية؛ لأنها هي الأعرف، ولاعتمادها مبادئ الرأي، و" لأنها هي الطرق القياسية التي يشعرون بها أولا". تخضع هذه الطرق للبحث والاختبار إلى أن يتم الوقوف على الطرق الجدليّة، وتتميز عن الطرق السوفسطائية. ويستمر العمل بها إلى أن تتبين عدم كفايتها في حصول المعرفة اليقينية. " فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليميّة وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدليّة والطرق اليقينيّة وتتميز بعض التميز. (...) ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمان أفلاطون. ثم يُتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس . فيتناهى النظر العلمي وتتميز الطرق كلها وتكتمل الفلسفة النظرية والعاميّة الكليّة، ولا يبقى فيا موضع فحص، فتصير صناعة تُتَعلّم وتعلّم فقط، ويكون تعليمها تعليمًا خاصًّا وتعليمًا مشتركًا للجميع"(٩).

إنّ الطرق والمقاييس الخطبية والسوفسطائية والجدليّة طرق تسبق الطرق البرهانية وتكون ممهدة لها. وعلى هذا فإنّ الطرق البرهانية أو المنطق بالمعنى الدقيق إنما نشأ مع أرسطو. وما كان من أمر الأشياء التي هي داخلة في صناعة المنطق قبل أرسطو، فإنما هي أفعال عن طريق الدربة والمران وطول مزاولة أفعال الصناعة دون أن تكون هناك اصطلاحات وقوانين ضابطة للصناعة، وذلك مثل القوة التي كانت ل" أفرُوطاغوس" على السفسطة و"ثراسوماخوس" على الخطابة، و"أوميرس" على الشعر، أو نتف مثبوتة في كتاب

الفارابي وتصحيح العلاقة بين النحو والمنطق

كأوزان الشعر، وبعض الخطب المأثورة، وكذلك شيء من الجدل. "وأما المنشئ لهذه الصناعة والمثبت لها في كتاب والجاعل إليها سبيلاً بها يمكن اقتناءها من يقصد إليها وتعلمها بقول، فهو أرسطوطاليس وحده"(١٠).

إنّ المنطق إذًا صناعة قياسية نشأ مع أرسطو واتخذ معه شكل مسند لا يحيد عنه أحد ممن جاء بعده. والنحو، في منظور الفارابي، صناعة عملية سابقة في الوجود وفي المعرفة على المنطق. والمثبت تاريخيًا أن العرب لم يتعرفوا المنطق بصيغته الكاملة؛ أي بجميع أجزائه إلا في القرن الرابع الهجري، وفي هذه المدة كان قد مرَّ على نسقية النحو قرنان من الزمان (توفي سيبويه عام ١٨٥ هجرية).

في تعريف صناعتي النحو والمنطق:

من بين ما يسعف في تبيين الصلة أو الصلات بين صناعة النحو وصناعة المنطق تعريف كل واحد منهما. ونبدأ بالتعريف اللغوي، ثم نتبعه بالتعريف الاصطلاحي؛ لأنّ الأول يساعد في الغالب على تقريب التعريف الاصطلاحي إلى الفهم.

تعريف صناعة النحو

أ- التعريف اللغوي:

إنّ أصل لفظ "النحو" مصدر، ويستعمل اسمًا من نحا ينحو وينحي، ويجمع على أنحاء ونُحُو. ومعناه القصد والطريق والاتجاه والتحريف. ومنه سمي المهتم بعلم اللغة نحويًّا؛ "لأنه يحرف الكلام إلى وجوه الإعراب" و"ثبت عن أهل يونان، فيما يذكر المترجمون العارفون بلسانهم ولغتهم، أنهم يسمون علم الألفاظ والعناية بالبحث عنه نحوًا، ويقولون فلان من النحويين، ولذلك سمي يوحنا الاسندراني يحيى النحوي، للذي كان حصل له من المعرفة بلغة اليونانيين"(١١).

ب: التعريف الاصطلاحي:

أما اصطلاحًا، فنجد للنحو العربي تعريفات متنوعة تضيق تارة مجال اهتمامه وتوسعه تارة أخرى. وهذه بعض التعريفات التي تحصر مجال النحو، تجعله مقصورًا على معرفة الحركات التي تتعاقب على أواخر الكلم بسبب العقد والتركيب. يعرفه الزجاجي مثلاً بأنه "علم قياسي ومسبار لأكثر العلوم لا يقبل إلا ببراهين وحجج"(١٢). إنّ هذا التعريف شبيه بتعريف المنطق؛ إذ يكاد النحو يكون آلة لأكثر العلوم. إنه علم له مصطلحاته ومفاهيمه، يعتمد القياس بالمعنى النحوي، وهو حمل غير المنقول، على المنقول، ورد الشبيه إلى شبيهه، ويرتكز على مبدأ العلّة الذي أخذ به النحاة، وبخاصة منذ أواخر القرن الثالث الهجري. وعند الأسترابادي النحو هو" معرفة الإعراب الحاصل في الكلام بسبب العقد والتركيب"(١٣). ويرى الفارابي أنّ علم اللسان عند كل أمّة سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وعلم قوانينها عندما تكون مركبة، ثم قوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وأخيرًا قوانين الأشعار. وعلم النحو أحد ضربي قوانين الألفاظ عندما تركب، فهو "يعطي قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تركب أو ترتب"(١٤).

ومع ابن جني اتسع مجال موضوع النحو؛ ليشمل مستويات لسانية متعددة، كالصوتيات والصرف والتركيب. إنه " انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره؛ كالتثنية، والجمع والتحقير، والتكسير، والإضافة، والنسب، والتركيب، وغير ذلك"(١٥)، ويرسمه أبو سليمان السجستاني، وهو من المنطقيين، بأنه " نظر في

كلام العرب، يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تعرفه وتقلل منه، أو تعرفه وتحيله وتأباه، وتذهب عنه، وتستغني عنه"[١٦]. إنّ الرجل يذهب في تعريفه للنحو مع أولئك الذي يوسعون من مجال اهتمامه، فجعله عيارًا لتمييز فصيح الكلام ومطرده وكثيره عن فاسده وشاذه وقليله ونادره أو محاله.

تعريف صناعة المنطق:

المنطق لغة من نَطَقَ ينطق نطقًا، وهو صوت الحيوان. جاء في لسان العرب:" المنطق الكلام. والمنطيق البليغ؛(...) وقد أنطقه الله واستنطقه؛ أي كلمة وناطقه. وكتاب ناطق بين، على المثل: كأنه ينطق؛ وكلام كل شيء منطقه (...) وقد يستعمل المنطق في غير الإنسان (...) والناطق الحيوان من الرقيق وغيره، سمي ناطقًا لصوته، وصوت كل شيء: منطقه ونطقه"[١٧].

ولقد تعقب الفارابي دلالات المنطق فأحصى له ثلاث دلالات، فهو:

- يدل، عند الجمهور، على النطق والتكلم والعبارة باللسان، وهو المعنى المشهور من معنى هذا الاسم.
- ويدل، على المعقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، وهو ما يسمى بالنطق الداخل أو القول المركوز في النفس.
- ويدل على القوة التي بها يعقل الإنسان المعقولات، وهي التي تحاز العلوم والصنائع بها، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال؛ أي يدل على ما به يكون إدراك الإنسان، وهو أيضًا أحد الأمرين اللذين يقع عليهما اسم العقل. فصناعة المنطق" لما كانت تعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتسدد بها القوة الناطقة في الأمرين جميعًا نحو الصواب، وتحرزها من الغلط فيهما سميت بالمنطق"[١٨].

ويبدو أنّ الفارابي ذكر هذه الدلالات الثلاث للمنطق ليبين من جهة أن المناطقة ليسوا في سهو عن وجوه النطق كما ادعى السيرافي في المناظرة، ولإزالة اللبس وتفادي الخلط بين النحو من جهة ثانية؛ إذ " لما كان النطق والمنطق قد يقع على العبارة باللسان ظن كثير من الناس أنّ هذه الصناعة قصدها أن تفيد الإنسان المعرفة بصواب العبارة؛ وليس ذلك كذلك، بل الصناعة التي تفيد العلم بصواب العبارة والقدرة عليه هي صناعة النحو. وسبب الغلط في ذلك هو مشاركة المقصود بصناعة النحو المقصود بهذه الصناعة في الاسم فقط. فإنّ كليهما يسمى باسم المنطق[١٩].

ويعرِّف المنطق بأنه " قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل أنه باطل بيقين فنتجنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق في ذاته، وقد أشبه الباطل، فلا نخدع عنه"[٢٠].

ويعدّ الفارابي المنطق آلة لأجزاء الفلسفة تارة، وتارة أخرى علمًا قائمًا بذاته. جاء في كتاب (المنطق عند الفارابي)، "وصناعة المنطق آلة إذا استعملت في أجزاء الفلسفة حصل بها العلم اليقين لجميع ما تشتمل عليه الصنائع العلميّة والعمليّة، ولا سبيل إلى اليقين الحق في شيء مما يلتمس علمه دون صناعة المنطق"[٢١]. ويذهب في كتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق) إلى أنّ صناعة المنطق، وإن كان ما تشتمل عليه هي أيضًا أحد الأشياء الموجودة التي تشكل موضوعًا للفلسفة، فإنها " ليست تنظر على أنها أحد الموجودات، لكن

الفارابي وتصحيح العلاقة بين النحو والمنطق

على أنها آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات، فتأخذها كأنها شيء آخر خارجة عن الموجودات، وعلى أنها آلة لمعرفة الموجودات، فلذلك ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها صناعة قائمة بنفسها، وليست جزءًا لصناعة أخرى، ولا أنها آلة وجزء معًا"(٢٢).

١-١- في موضوع صناعتي النحو والمنطق:

يشترك النحو والمنطق في أنهما صناعة، وهي جنس تعمهما. ولكل صناعة موضوع ما تعمل فيه، وغرض ما تقصد إليه هو غايتها. ولا بدّ أن تخالف صناعة النحو صناعة المنطق في الموضوع أو في الغرض أو فيهما معًا إذ: " ليس يمكن أن يوجد صناعتان متفقتان في الموضوع والغرض جميعًا، وذلك أنهما حينئذ ليستا صناعتين بل صناعة واحدة بعينها"(٢٣). فما موضوع صناعة النحو وصناعة المنطق؟ وما غايتهما؟

موضوع النحو العربي:

يتبين من خلال تصفح المؤلفات النحوية العربية أن موضوع النحو العربي هو اللفظ العربي الموضوع المفرد أو المؤلف السليم التأليف، إنه الكلام العربي الفصيح على أساس هيئته التركيبية وتأديته للمعاني الأصلية الوضعية. فالكتب النحويّة لم تكن تفصل بين مستويات الوصف اللغوي الثلاثة: التركيب والدلالة والتداول. فلقد عالج النحاة مخارج الحروف وصفاتها، والإدغام، والإمالة، والإبدال، والإعلال... وكلها ظواهر صوتية تعالج اليوم في الصوتيات (الفونولوجيا). كما تناولوا التكسير، والتصغير، والنسبة، والتثنية، والجمع إلخ، وتعالج اليوم في علم الصرف. والعامل والرتبة والإعراب ويتعرض لها اليوم في التركيب. كما عالج النحاة الحذف والإضمار والقصر والتقديم والتأخير، وهي ظواهر تنتمي إلى حقلي الدلالة والتداول. على أنّ هناك من قصر موضوع النحو على دراسة الألفاظ من حيث هي أشكال صوتية، وما يطرأ على أواخرها من تغيير في الحركات بسبب العقد والتأليف. وقد يكون يحيي بن عدي أحد هؤلاء حين رأى أنّ موضوع صناعة النحو " هو أن تضم الألفاظ وتفتحها وتكسرها، وبالجملة أن تحركها حركات ما أو تسكنها سكونًا ما بحسب ما تحركها وتسكنها العرب"(٢٤).

وإذا كان يحيي بن عدي يرى أنه لا يجوز للنحوي أن يهتم بالمعاني، ولا أن تكون موضوعات لصناعة النحو ولا غرضها، فإنّ أبا سليمان السجستاني يذهب إلى أنّ النحوي، وإن كان جلّ نظره في الألفاظ، " لا يسوغ له الإخلال بالمعاني؛ التي هي كالحقائق والجواهر"(٢٥). وهو موقف يتماشى ورأي أبي سعيد السيرافي القائل بضرورة معرفة المنطقي بالألفاظ وموضوعات النحو، كما يلزم على النحوي العناية بالمعاني: " لأنّ الكلام والنطق واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة ، والحديث والإخبار والاستخبار والعرض والتمني والنهي والحض والدعاء والنداء والطلب كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة.. (...) وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي"(٢٦).

موضوع صناعة المنطق:

ينطلق الفارابي في تحديده لموضوع المنطق من الفرضية القائلة إنه لا وجود للأفكار خارج اللغة، ولا وجود للغة بدون أفكار. ولما كنا نصحح بوساطة المنطق اعتقاداتنا وآراءنا المدخولة، ونصحح بوساطته كذلك اعتقادات مخاطبينا وآراءهم كانت موضوعات المنطق" هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات"(٢٧).

إنّ موضوع المنطق هو الألفاظ الدالة على الأمور الكلية؛ أي المعاني التي هي مواد القول الشارح والحجة المطلقين من حيث هي مستعدة للتأليف المؤدي إلى تحصيل أمر في الذهن. وهذه المعاني هي المعقولات الثانية. والمقصود بالمعقولات الثانية ما يطرأ على صورة الأشياء الموجودة خارج الذهن بعد أن تحصل في الذهن من تصرفات بسبب ممارسة نشاط العقل فيها، وذلك كالحكم ببعضها على بعض، أو إلحاق أمورٍ ببعضها ليست منها، أو حمل بعضها على بعض. فالصور الذهنية والماهيات معقولات أولى، وما يلحقها من تصرفات في العقل معقولات ثانية. وعلى هذا يكون المنطق بحثًا في الدلالة بامتياز، إن لم يكن هو علم الدلالة نفسه. غير أنه لما كانت المعاني لا تستوضح ولا تُستجلى إلا بالتعبير عنها بالألفاظ، صارت الألفاظ منظورًا فيها بالضرورة.

في غاية صناعتي النحو والمنطق:

غاية النحو:

جاء في كتاب الإيضاح أنّ الغاية من النحو هي " الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صوابًا غير مبدّل ولا مغير، وتقويم كتاب الله عزّ وجل، الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي؟، وإقامة معانيها على الحقيقة؛ لأنه لا تفهم معانيها على صحة إلا بتوفيتها حقوقها من الإعراب"[٢٨]. وغايته عند ابن جني أن " يلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها، وإن لم يكن منهم؛ وإن شذ بعضهم عنها رُدَّ إليها"[٢٩].

إنّ الغاية من النحو، حسب هذين النصّين، غاية عملية، وهي الاحتراز من الخطأ في كلام العرب، والوصول إلى التكلم بالكلام العربي على حقيقته، وتعليم اللغة العربية للناطقين ولغير الناطقين بها. فهو يقوي العلم بصواب العبارة، ومعيار يرجع إليه لمعرفة صحيح الكلام من سقيمه، ومصدر يساهم في حفظ اللسان العربي المبين من اللحن. وبذلك تكون فوائده مقصورة على العرب دون غيرهم من الأمم.

غاية المنطق:

تهدف الصناعة المنطقية إلى تحصيل قوة التمييز عند الإنسان في أفعاله وأقواله ومعقولاته، حتى لا يفعل إلا الخير في أفعاله، ولا يقول إلا الصدق في أقواله، ولا يسلك إلا الصواب في معقولاته، إنّ الصناعة المنطقية - كما يلخص الفارابي - " تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط"[٣٠].

ولما كان غرض المنطق كذلك، شبه المناطقة القوانين المنطقية، التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات مالا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر عن إدراك حقيقته، بالموازين والمكاييل والمساطر. وهو ما يبين عظيم غنائه، " وذلك في كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا[٣١]. وبإسناد هذه الأغراض إلى المنطق، يكون الفارابي قد وجد في المنطق سندًا لإعادة الوحدة والتماسك لفوضى الفكر التي كانت آفة عصره.

يتبين مما سبق أنّ النحو والمنطق يتكاملان. وهذا لا يعني أنّ النحو منطقٌ والمنطق نحوٌ، ولا أنّ أحدهما داخل في الآخر، بل المقصود أنّ بينهما بعض التشابه. " وهو أنّ صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما ننطق به، والقوة على الصواب منه

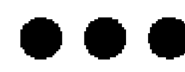
بحسب عادة أهل لسان ما؛ وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يعقل، والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل. وكما أنّ صناعة النحو تقوم اللسان حتى لا يلفظ إلا بصواب ما جرت به عادة أهل لسان ما، كذلك صناعة المنطق تقوم الذهن حتى لا يعقل إلا الصواب من كل شيء. وبالجملة فإنّ نسبة صناعة النحو إلى الألفاظ هي كنسبة صناعة المنطق إلى المعقولات"(٣٢).

ومع أنّ النحو والمنطق يقدمان قوانين الألفاظ، يفارق المنطق النحو في أنه " يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلّها" ولا تخص لسانًا بعينه، في حين " علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما"(٣٣).

وبالنظر إلى هذه العلاقة يرى الفارابي النحو مرجعًا نستمد منه أصناف الألفاظ الدالة على أوائل صناعة المنطق. وإذا اتفق أن لم يكن لأهل اللسان ألفاظ دالة على أوائل الصناعة تولى المناطقة تعديد أصناف تلك الألفاظ. وهو ما قام به الفارابي في كتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق)، حيث لجأ إلى النحو اليوناني ليستمد منه أسامي أصناف الحروف والأدوات. ولم يفت الفارابي أن ينبه إلى اختلاف نظر المناطقة في الألفاظ عن نظر النحاة فيها. فإذا كان النحاة يأخذون الألفاظ بحسب دلالتها المشهورة عند الجمهور، فإنّ المناطقة يأخذونها بحسب دلالتها الخاصة بأهل المنطق. يقول الفارابي:" ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ إنما نقصد للمعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط، من قبل أنه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعمله منها أصحاب هذه الصناعة؛ إذ كان إنما نظرنا هذا فيما تشتمل عليه هذه الصناعة وحدها"(٣٤).

خاتمة:

والخلاصة أنّ الفارابي ينظر إل العلاقة بين النحو والمنطق على أنها علاقة بين الخاص والعام. فالنحو يُعنى باللغات الخاصة في حين يهتم المنطق بالمعاني التي تتقاسمها العقول السليمة وتشترك فيها جميع الأمم وجميع الأجيال، ويعنى بالألفاظ على أنها مشتركة لجميع الألسن. وإن عرض للنحوي أن بحث في ألفاظ عامة، فإنه يبحث فيها على أنها خاصة باللسان الذي يشتغل عليه. وإذا كان المنطق معيارًا للمعقولات ومقومًا للعقول، فإنّ النحو معيار يبين نقصان الكلام من رجحانه، ومقياس يعرف به صحيح الكلام من سقيمه. وهذه العلاقة بين العام والخاص هي ما عبّر عنها السجستاني بالعلاقة بين المحسوس والمعقول، فجعل النحو الذي هو منطق عربي منطقًا حسيًّا، والمنطق الذي هو نحو عقلي منطقًا عقليًّا. وهما بذلك يتعاونان " وأي معونة! إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسِّي، فهو الغاية والكمال"(٣٥). ■



الحواشي

١- كتاب الحروف: ٢٧.

٢- بنية العقل العربي: ٤٣٠.

٣- نورد هنا مجموعة من النصوص تؤكد كلها هذا الأمر. يذكر ابن النديم عن أبي عبيدة: أنّ أبا الأسود الدؤلي كان يأخذ النحو عن علي بن أبي طالب، ولا يخرج شيئًا مما أخذه إلى أحد، وأنّ زيادًا والي العراق آنذاك بعث إلى أبي الأسود بأن يعمل " شيئًا يكون للناس إمامًا، ويعرف به كتاب الله، فاستعفاه من ذلك، حتى سمع أبو الأسود قارئًا يقرأ إن الله بريء من المشركين ورسوله بالكسر، فقال: ما ظننت أنّ أمر الناس آل إلى هذا، فرجع إلى زياد، فقال: أفعل ما أمر به الأمير". الفهرست: ٦٦، ويذكر أيضًا أنّ السبب في وضع النحو أنّ رجلاً فارسيًا من أهل زندخان مر بأبي الأسود وهو يقود فرسه، فسأله لم لا تركب فرسك، فقال: إنّ فرسي ضالعًا، أراد ضالعٌ " فضحك به

بعض من حضره، فقال أبو الأسود: هؤلاء الموالي قد رغبوا في الإسلام ودخلوا فيه فصاروا لنا إخوة، فلو عملنا لهم الكلام فوضع باب الفاعل والمفعول"، المصدر نفسه:٦٦، ونجد ما يقارب هذه الرواية عند أبي القاسم الزجاجي. يكتب هذا الأخير أنّ ابنة لأبي الأسود الدؤلي أخرجت الكلام على صيغة الاستفهام، وهي تريد التعجب، فقالت: ما أشدُّ الحرِّ بدل أن تقول: ما أشَدَّ الحَرَّ؟ فقال أبو الأسود: " إنا لله، فسدت ألسنة أولادنا. وهمَّ أن يضع كتابًا يجمع فيه أصول العربية، فمنعه من ذلك زياد. وقال: لا نؤمن أن يتكل الناس عليه ويتركوا اللغة، وأخذ الفصاحة من أفواه العرب، إلى أن فشا اللحن وكثر وقبح. فأمره أن يفعل ما كان نهاه عنه، فوضع كتابًا فيه جمل العربية، ثم قال لهم: انحوا هذا النحو؛ أي اقصدوه"، الإيضاح في علل النحو:٩٩.

٤- مقدمة ابن خلدون: ٥٤٦.
٥- المصدر نفسه: ٥٤٦-٥٤٧.
٦- كتاب الحروف:١٤٧.
٧- المصدر نفسه:١٤٨.
٨- المصدر نفسه: ١٥٠.
٩- المصدر نفسه:١٥١-١٥٢.
١٠- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق:١٠٨-١٠٩.
١١- لسان العرب :١٥/٣٠٩-٣١٠.
١٢- الإيضاح في علل النحو:٩١.
١٣- شرح الكافية في النحو:١/٧.
١٤- إحصاء العلوم:٤٩.
١٥- الخائص:١/٣٤.
١٦- المقابسات:١١٠.
١٧- لسان العرب:١٠/٣٥٤.
١٨- المنطق عند الفارابي: ١/٥٩-٦٠.
١٩- رسالة التنبيه على سبيل السعادة:٢٣٠.
٢٠- المصدر نفسه:٢٢٦-٢٢٧.
٢١- المنطق عند الفارابي :١/٥٩.
٢٢- الألفاظ المستعملة في المنطق: ١٠٧-١٠٨.
٢٣- مقالة في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي/ مجلة تاريخ العلوم العربية، ع١، مج ٢/:٤١.
٢٤- المصدر نفسه:٤٢.
٢٥- المقابسات: ١٠٩.
٢٦- الإمتاع والمؤانسة:١١٤-١١٥.
٢٧- إحصاء العلوم :٥٩.
٢٨- الإيضاح في علل النحو: ٩٥.
٢٩- الخصائص:١/٣٤.
٣٠- إحصاء العلوم :٥٣.
٣١- المصدر نفسه: ٥٤-٥٥.
٣٢- رسالة التنبيه على سبيل السعادة: ٢٣١.
٣٣- إحصاء العلوم:٦٠.
٣٤- الألفاظ المستعملة في المنطق:٤٣.
٣٥- المقابسات: ١١٠.

المصادر والمراجع

- **إحصاء العلوم**، لأبي النصر الفارابي، تح. عثمان أمين، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٨م.
- **الألفاظ المستعملة في المنطق**، لأبي النصر الفارابي، تح. محسن مهدي، ط٢، دار المشرق، ١٩٨٦م.
- **الإمتاع والمؤانسة**، لأبي حيان التوحيدي، تصحيح أحمد أمين، وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان(د.ت).
- **الإيضاح في علل النحو**، لأبي القاسم الزجاجي، تح. مازن المبارك، ط٥، دار النفائس، ١٩٨٦م.
- **بنية العقل العربي**، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربية، لمحمد عابد الجابري، ط١، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٨٦.
- **الحروف**، لأبي النصر الفارابي، تح. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٩م.
- **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني، تح. محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٥٢م.
- **الفهرست**، لابن النديم، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د.ت).
- **المقابسات**، لأبي حيان التوحيدي، تح. توفيق حسن، ط٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٩م.
- **المقدمة**، لعبد الرحمن بن خلدون، دار الفكر، (د.ت).
- **المنطق عند الفارابي**، تح. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.
- **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، ط١، منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٧م.
- **شرح الكافية في النحو**، للرضي الأستراباذي، ط٣، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٢.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- **مقالة في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي**، ليحيى بن حميد بن زكريا بن عدي، تح. جيرهارد أندرس، مجلة العلوم العربية، المجلد الثاني، العدد الأول، أيار، ١٩٧٨م.

سيكولوجية الإبداع ومقومات اللسانية والحركيّة والمعرفيّة في أدب الطفل

أ. د. نعمان بوقرة
عنابة - الجزائر

يعدّ الإبداع واحدًا من أهم القدرات الإنسانية الذهنية على التنظيم واكتشاف الجديد في مجالات الثقافة المتنوعة، من شعر وكتابة ورسم وتمثيل وموسيقا ونحت وتصوير، وقد بات من المؤكد أن أي تفكير إبداعي حر يبدأ خياليًا، فإذا اتصل بالواقع، ولامس مشكلاته انطلقت المحاكمة، فيستحيل إلى تفكير واقعي، حتى إذا وجد الحل المناسب سُمي إبداعًا، وبذلك يمكن أن نعرّف الإبداع بأنه تقديم الاستجابات المناسبة، وغير الشائعة في الأدب والفنون المتنوعة، وتؤكد الدراسات السيكولوجية أن تعزيز الإبداع كسلوك وموضوع قيمة إنما يكون بوساطة تعزيز الحريّة، وتتجلى الإبداعيّة في القدرة الخلاقة والتجديدية التي ينجزها الأديب الروائي أو الشاعر نصّه القائم على جملة من القيم الجماليّة والنفسيّة والاجتماعية والتربويّة والحضاريّة، معتمدًا في ذلك على مهارات ذاتيّة تشخص أسلوبه الخاص، وأخرى جمعيّة تعكس علاقة الإبداع بالوعي الجمعي، وعليه ستحدد مكانة الإبداع والمبدعين في نسق الحياة الفكريّة للمجتمعات، بناء على توافق الفضاء الفكري للنصوص الإبداعيّة مع النظم الاجتماعية السائدة، وهذا التوافق هو المتحكم في سلطة الإبداع ووظيفته المركزيتين المتمثلتين في الإمتاع والإقناع، وترتكز هذه المداخلة على إبراز العلاقة القائمة بين المبدع والإبداع والإبداعيّة والمتلقي ذي الطبيعة الخاصة في ضوء سيكولوجية الإبداع وأبعاده التربوية واللسانية والاجتماعية والثقافية والحضاريّة.

١- الثقافة وسيكولوجية الإبداع:

ترتبط الثقافة بالإبداع[1]. ارتباطًا وثيقًا إلى درجة التمازج؛ فإذا كانت الثقافة المحرك الرئيس للفعل الحضاري في عالم متغيّر، فإنّ حركيّة الإبداع ودافعيته هما اللتان تحققان الاستراتيجيات الثقافيّة المرسومة لتنمية الفكر الإنساني، وترقية أدائه في جميع مناحي الحياة الاجتماعية، وفي مقدمتها الحراك التقني والمعلوماتي، وربما توقف فعل المثاقفة في حوار الأنا مع الآخر على الكفاءة الإبداعية للمبدعين، ومدى اطلاعهم على أحوال المجتمع وحاجاته، ومن ثمّ فهم يكتبون أو ينحتون أو يرسمون أو يؤلفون بناء على أفق انتظار المتلقي أو الجمهور، الذي ينتظر منهم أن يقدموا له ما يحقق

مقالات

الإشباع والمتعة واللذة، ويعبّر عن تطلعاتهم المستقبلية، ولعلنا نجزم أنّ الإبداع مرآة المجتمع الطليعي، الذي يسعى لإثبات وجوده تحت الشمس، ولهذه الأهمية تُلقى على كاهل المبدعين مسؤولية التصدي لمظاهر الخلل الناجمة عن تحديات العولمة في جميع مظاهرها، وفي مقدمتها محاولات الاحتواء الفكري والثقافي والمنهجي واللساني والفني والتربوي والإعلامي[٢]، ولعلّ هذه الواجبات متأتية من مفهوم الإبداع نفسه، الذي يتطلب نوعًا من التفكير الخلاق ينفي بطبيعته الأفكار السائدة ويتجاوزها، محاولاً ابتكار حلول متعددة لمشكلة واحدة بالاعتماد على زوايا نظر متنوعة[٢] تؤسس لها منظومة الثقافة الاجتماعية.

وربما كان من العسير التأكد من تبعية الإبداع للثقافة على الرغم من الصّلة الوثيقة التي تربطهما؛ إذ كثيرًا ما يعلن تمرده عن نمطيتها السائدة وقواعدها المعياريّة، التي تفرض في ظل أوضاع اجتماعية وسياسية ما، وربما تمظهر هذا التحدي الإبداعي الرافض لأبوّة الثقافة النمطيّة وسلطتها في عزوف المبدعين عن قوالب اللغة المورّثة وأشكال الكتابة المهيمنة في العمل الإبداعي، والخروج عن مألوف الرسم والنحت والغناء والمعمار تحت شعارات متعددة منها؛ الخروج من كهوف التراث التي يصيب البقاء فيها مدة بالعمى، أو تجديد التعامل مع التراث في سبيل بعثة وربطه بالحاضر، وربما اشتط المبدعون في مدة ما، تحت تأثير ظروف ما، رافضين تقييد الإبداع بقيود مهما كانت، فتتحول فلسفة الإبداع إلى أنساق فكريّة متضادة ومتغايرة حرّة بأتم ما في كلمة الحريّة من معنى.

٢- واقع الثقافة العربية ومكان المبدعين العرب في عالم متغير:

تشهد الثقافة العربية المعاصرة حالة من التذبذب في نزاهة العلاقة بين المبدع والمؤسسة الرسميّة، والحقيقة أنّ علاقة المثقف بالسلطة ظلت محل اهتمام من طرف المفكرين؛ ذلك أنها لم تجد حلولاً لتخرج من مأزق تبادل التهم، ومسؤوليات الهزيمة وكيفيّة الحوار مع الآخر، ونتيجة تباعد المسافة بين الطرفين اختارت الثقافة ونخبها المبدعة أن توجد بشكل مستقل خارج المؤسسة الثقافية الرسمية، وربما عنّ لرموزها المشاركة في الفعل الإبداعي من خلال اقتحام منظومة المعلوماتية والتأسيس لمواقع خاصة بالمبدعين، يمكن من خلالها فتح النقاش المثمر والبنّاء في جملة القضايا المصيرية القوميّة والدوليّة، التي تتحكم، من حيث هي موضوعات، في توجهات العمل الإبداعي نفسه، وتدخل في صميم المكون السيكولوجي للإبداع، على أنّ هناك إبداعًا من نوع آخر في هذا المستوى هو الإبداع التكنولوجي نفسه، وهذا موضوع يحتاج أيضًا إلى دراسة مستقلة، وفي هذا السياق يمكن أن نؤكد عضوية الأديب المبدع في الكيان الاجتماعي القائم على خصوصيات حضاريّة تسمح له بالمشاركة مع الآخر في رحلة الإنسانية، وهذه العضوية تترسخ بفعلي التأثر والتأثير، والأديب، من خلال ما يملك من قدرة على التغيير في الوسط الإنساني، بإمكانه تكوين فكر جديد ورؤية متميّزة عما ألفه الناس، ولأنه يملك، بصورة خاصة، سطوة الكلمة، فهو قادر على أن يكون سفير وطنه وأمته وحضارته بما يحمله من قيم ومفاهيم لدى الحضارات الأخرى، مستفيدًا من كلّ وسائل التبليغ المهمّة والمؤثرة، التي أتاحتها الحياة المعاصرة تحت مظلّة العولمة، التي

تقترح يوميًا مفاهيم جديدة للحياة والفكر والتمدّن الإنساني، ولا يخفى على أحد أنّ المثقف العربي، والأديب بخاصة، يسجّل حضوره في البلاد الغربية بشكل ملحوظ في أوربا وأمريكا مركز هذه الفكرة، وكان من المفروض أن يحظى أدبه وفكره بانتشار مثمّن مستفيدًا - كما أسلفنا - من وسائل الاتصال المتطورة التي تفسح مجالاً إلى حدّ ما لثقافة الآخر، وربما يكون من الضروري تسجيل حضور مكثف من المنتديات الفكريّة والإبداعيّة ذات الصبغة الجماهيرية، لتحقيق الهدف التداولي للآداب والفنّ، إلا أنّ شيئًا من هذا لم يلق العناية الكافية قياسًا بما يحققه إبداع الآخر من نجاحات وانتشار في جميع الأصعدة.

وإننا لنرى القفزة النوعيّة للنظام الإعلامي الجديد، الذي يمكن الإفادة منه في إحداث التعاون مع الشعوب الأخرى ثقافيًّا وإبداعيًّا، وذلك عن طريق تقديم " صورة" حقيقيّة للإبداع الأدبي المحلي، بوصفه تعبيرًا عن خصوصيات الذّات إلى الآخر مع تبيان ما يخفى عليه من جوانب الإبداع الذاتي والخصوصيّة الجماليّة، وما إن يحقق هذا المطلب حتى تكون الآداب المحليّة والثقافة الخاصة مصطبغة بصفة الشمول والعالميّة التي تحقق لها سمة الإنسانية، والتي هي أهم وسيلة لتركيز الإبداع الأدبي على أرض الواقع ثم تدفع به إلى سماء الخلود[٤].

٣- الإبداع والمعرفة:

يذهب كثير من الدارسين إلى عد الإبداع ضربًا من الإلهام والتمرد على العقلانية من خلال تلك الشطحات المريبة، التي يقوم بها كل من المبدع والمتلقي، إلا أنّ كليهما سيحتاج إلى فكر ومعرفة، وفي ضوء هذا التصور لا يمكن تفجير الملكة الإبداعية إلاّ بجملة من المعارف المكتسبة، هي التي تحدد معرفة المبدع بعالمه، وتتحكم في أفق انتظار القارئ (المتلقي)[٥]، على أن هناك علاقة وثيقة عند علماء النفس بين الوعي والإبداع، الذي يعدّ تجليًا لحالات مكبوتة في عالم المبدع النفسي، وربما زعم بعضهم فطريّة الملكة الإبداعية التي يولد الإنسان مزودًا بها، من حيث هي مخزون ذهني من جملة مكونات الثقافة الجمعية التي تمارس سلطتها بالقوة في العملية الإبداعية.

وفي ضوء هذه العلاقة يؤكد الدارسون الصلة الوثيقة بين الفعل الإبداعي ومنظومة اللغة، فهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة، تمثلها الفنون الأدبيّة بأشكالها المتعددة، وتتمثل علاقة اللغة بالإبداع على وجه الخصوص في قدرة النظام اللغوي على توليد عدد غير متناه من الجمل والصور والمعاني والنصوص الممكنة نحو عالم ممتد من الأفكار، وربما عُدَّ هذا التوليد اللامتناهي للأبنية والمعاني عاملاً رئيسًا في تطوير اللغة ذاتها[٦]، وربما كان مؤكدًا إسهام الإبداع في انتشال اللغة العربية من أزمتها الراهنة بمساهمة المبدع العربي في الحركة الثقافية والفنيّة بإحياء الاستعمال اللغوي العربي، واستنهاض الثقافة التراثية؛ لتغدو مكونًا مهمًّا من مكونات الثقافة العربية المعاصرة، وعلى الصعيد النظري يمكن أن نستفيد من نظرية النص المعاصرة في الإجابة عن كثير من الأسئلة اللسانية، التي تشكل هموم الدارس العربي الذي لا يزال أسير سلطة الكلمة، ومصير فكرته مهددًا بسيف الجملة، وربما تمكنّا حينًا من تجاوز الخلافات الشكليّة المتعلّقة بالفصيح والأفصح والشائع والنادر والمتداول والوظيفي، وحدود الحقيقي والمجازي، وكيفيّة تشكيل الصور وتوليدها، وإمكان الاستعانة بالفنون

الأخرى كالموسيقا في دراسة الإيقاع والوزن الشعري[٧]، بل إحداث التمازج بين الفنون والأجناس الإبداعية.

ويمكن الحديث في هذا المستوى عن ارتباط العملية التربوية والتعليميّة بالإبداع، فبغض النظر عن الجوانب الفطريّة النفسية والذهنية المتحكمة في الإبداع يمكن الحديث عن تثمين ملكة الإبداع المركبة بطبيعتها من مجموعة ملكات بتعزيزها وتنميتها، مستفيدين في ذلك من مقترحات علم التربية والتعليم، وعلم النفس الإدراكي، وتكنولوجيا المعلومات، والمنظومة الإعلامية، ولعل أهم محفزات الإبداع تنمية الذوق الفني لدى الأطفال بخاصة والمتعلمين بعامة، وأيسر سبيل إلى ذلك إحياء المسرح المدرسي[٨]، والتعريف بالأعمال الإبداعية الراقية وأصحابها، وفتح الباب لكل أشكال الإبداع العامي والنخبوي في سياق حوار الأنا مع ذاتها، وحوارها مع الآخر.

٤- الارتقاء الإبداعي وعالم الطفولة:

يرتبط الارتقاء الإبداعي لدى الطفل بتطور شخصيته، وقدراته الإدراكيّة، ومنذ الوهلة التي يكتشف فيها معالم عالمه الجديد يظهر ميلاً إلى تفضيل الصور والأشكال المحددة، التي تشبه شيئًا ماديًّا محسوسًا، ويبدو أنّ هذا التفضيل يعتمد على جانب فطري مركوز في الذهن البشري[٩]، ثم يتدرج في سلم التطور في السلوك الإبداعي، متجهًا نحو العوالم الرمزية أين تتحول العصا إلى حصان، والقصبة إلى سلاح... إلخ، وسيكون بالإمكان ترقية الإبداع في صوره المتعددة من خلال ظاهرة اللعب التي تتيح له الاحتكاك بالآخر ومحاولة استكشافه وسبر أغواره[١٠]، وقد بينت الدراسات السيكولوجية أنّ الطفل يميل إلى الألعاب الإيهامية والرمزية، التي تقوم على المحاكاة والقواعد المقننة، فتنمو لديه القدرة على التركيز والحركة المنظمة والربط الإيجابي بين الأشياء، وهذا في حدّ ذاته ملمح من ملامح المتعة الجماليّة، التي تؤسس لذوق الطفل وملكته الإبداعية، وبنموه ونضجه يتجه نحو لعب أكثر تعقيدًا مستغلاً تلك القدرة على التلاعب بالعناصر والمفاهيم والانفتاح على الخبرة ونقص التّصلب[١١]، وفي هذا السياق يشير عبد الحليم محمود السيد إلى أهمية التمثيل التلقائي في تنمية القدرات الذاتية للطفل على تذوق الخبرات التي تمر به، والتعبير عنها بحريّة في مواقف مختلفة في اللعب والنزهة والسيرة اليومية، ولعلّ الهدف العملي المباشر من تلقائية التعبير وعفوية الأداء تربية الطفل إلى التفكير الحر والإبداع الخلاق دون قيود خارجية[١٢]، وفي سياق تأكيد العلاقة بين الإبداع واللعب بأشكاله المختلفة في عالم الطفولة نشير إلى أنه لا يمكن الفصل بين النمو اللغوي بوصفه تطورًا حركيًّا لدى الطفل، وما يصطلح عليه عند نقاد الأدب بأدب الطفل، ولعلنا نتفق منذ البداية على أنّ سبيل اكتساب الملكة اللسانيّة والأدبيّة لدى الطفل لا يتحقق إلا من خلال ما يقدّم إليه من نصوص أدبيّة، لها خصوصياتها في مستويي الشكل والمضمون، والحقيقة أنه يجب النظر إلى هذه النصوص بوصفها حلقة وصل بين الطفل المتلقي والمبدع على أنها سلسلة منتظمة من الأفعال والحركات والألعاب الإدارية. وتفيدنا اللسانيات التداولية في التأكد من نجاعة هذا الجنس الإبداعي في تحقيق ما يأتي:

أ- إثراء الحصيلة اللسانية للطفل[١٣].

ب- تنمية الخيال وتربية الحواس على الذوق الفني[١٤]، والتفضيل الجمالي.

ج- تحديد المفاهيم والربط بين القضايا المنطقيّة المعبر عنها كلاميًّا.

د- تنشيط مهارات القراءة، والتذكر، والتحليل، والتعبير، والوصف، والموازنة، وحل المشكلات، وتقديم حلول متعددة لمشكلة واحدة، مثل ما نلاحظه في قراءة الأطفال للقصص، وسماعهم أنواع المسرودات في محاولة منهم لفك لغز القصة المحير، أو تصور النهاية...إلخ.

٥- تعديل سلوك الطفل القارئ انطلاقًا من كون العلاقات اللسانية في النصوص إشاريات لأفعال سلوكية على حد زعم التداوليين وأنصار نظرية الفعل الكلامي (ACT DE PRILE) على أن تتوافق هذه السلوكيات مع حاجاته الراهنة في مرحلة عمرية معينة(١٥).

وحتى يؤدي أدب الطفل وظيفته التداولية، بوصفه مجموع أفعال كلامية، لا بد من أن يدعو المضمون النصّي إلى فكرة اللعب، ويحاول تجسيده وتمثله تحت شعار: هيا نلعب. ولعلنا نستأنس في هذا المقام بتلك الحالة الغريبة التي يعانيها الطفل المتعب الباحث عن النوم، وأمه تناجيه وتهدهده وتغنيه كلمات ربما تحمل فائدة، غير أنها مندرجة في باب اللعب باللغة والنصوص، ويضاف إلى هذا عناية الطفل اليوم بما تسمعه أذنه من أناشيد في التلفاز، وبعض النصوص الشعرية المختصرة في الإعلانات(١٦)، وفي سن متقدمة تسير النصوص المنشدة جنبًا إلى جنب مع ألعاب بعينها، يشارك في أدائها الأطفال، تمثل هذه الحركات السياقات غير اللسانية للنص الأدبي المنجز مثل:

عندي دمية تتكلم وتقول بابا ماما، والنص الشهير: قطتي سميرة واسمها نميرة. هذا وقد حرصت المناهج الدراسية على ضرورة ربط المناشط التربوية في المدرسة وبخاصة الألعاب، بالأناشيد والتمثيليات المناسبة لمدارك الطفل(١٧).

ولنا أن ندرك على الصعيد النّفسي أنّ الطفل يبدأ في التّعامل مع الكتاب بوصفه وسيلة نقل النص الأدبي وحفظه مع الشهر الثامن عشر، بأن يظهر ميلاً إلى تصفح أوراقه والعبث بصوره، فيغدو من هذه الناحية لعبة كالدّمية والدّب ذي الفرو الناعم والسّيارة، وتنمو لديه الرغبة في التسلية بالكتاب، ثم تحول هذه الرغبة إلى غرض عبور نحو ممارسة القراءة والمطالعة(١٨). ولعلّ تعلق الطفل القارئ بقصص بعينها أو نصوص شعرية محددة راجع إلى أنها تلبي حاجاته، وتمثل مضامينها الموضوعات الأساسية المشكلة لعالم الطفل، وربما هذا ما يجعله يقبل على بعضها وينفر من أخرى، على أنّ الطفل يكون أكثر ميلاً إلى النوع القصصي الذيساير طفولته الأولى من خلال مرويات الجدّة والأم والأخت(١٩)، وما في هذا الجنس الأدبي من خيال ومتعة تُرقي غرائزه وانفعالاته ورغباته(٢٠). إضافة إلى كون القراءة الأدبيّة في حد ذاتها تمرينًا قواعديًّا شبيهًا بلعبة المكعبات، بناءً وهدمًا، فهو يتمرن بالقراءة مثلاً على السيطرة على الأصوات اللغويّة، وكيفيّة تركيبها، ويجد في تكرارها والتلاعب بها متعة ولذة وهو يسمع ويتحسس حركات جهازه النطقي(٢١).

إنّ أدب الطفل من خلال نصوصه المتنوعة جنسًا وموضوعًا لهو لعب من نوع خاص، ربما يجوز لنا أن نصطلح عليه باللعب الفني أو اللعب بالكلمات، وغرضه الأساس تحويل القيم المعبر عنها باللغة إلى أفعال إنجازية على حد تعبير اللسانيات التداوليّة، ولا بد حينها من أن يذوب ثلج اللعب فلا يبقى منه إلا ثمرته المتمثلة في القيمة

السلوكية[٢٢]، ولنا أن نسأل عن كيفية تحويل اللعب بالنص والكلمة إلى سلوك؟

الحقيقة أنّ ذلك يتم بالممارسة الفعليّة للعبة اللغوية مع تمثل مضمونها حركيًا من طرف الطفل بمواقف تمثيليّة أو غنائية، لتصبح بالتكرار مثلاً فسلوكًا على حد مبدأ الأثر.

ومن أوليات الإبداع في أدب الطفل مساهمة الرسم من خلال الصور الجميلة والمعبّرة، الملونة أو القابلة للتلوين، التي تلخص مضامين النص، والتي يشترط فيها اختيارها على وفق مجموعة المبادئ، لعلّ أهمها:-

١- بساطة الصورة، وإحالتها إلى مراجع حسّية توافقًا مع إدراك الطفل لها[٢٣].

٢- استعمال الألوان والمطابقة لألوان الأشياء في العالم المادي الذي يعرفه الطفل، وانتقاء الفاتحة منها لما لها من أثر إيجابي من الناحية النفسيّة لدى الطفل المتلقي.

٣- إمكان استعمال الصورة المجسدة في أدب الطفل، مع أننا نعترف سلفًا بالتكلفة الباهضة لهذه الأعمال إنجازًا وبيعًا، إلا أنّ فائدتها التخييليّة لا تقدر بثمن؛ إذ تزرع في ذهن الطفل المتلقي القدرة على تخيل المعاني وتجسيدها، مثل تجسيد حكاية كليلة ودمنة وحكايات السندباد البحري[٢٤].

وفي ظل حياة معقدة مليئة بالتحديات المعرفيّة والتكنولوجية تعظم واجبات المبدعين ليقدموا أدبًا للطفولة، يحقق ما تطمح المجتمعات إليه، وهو طفل المستقبل، وليتسنى لهم ذلك لا بدّ من مراعاة الشروط الإبداعية الآتية:

١- حاجات المتلقين ومستوياتهم، ولعلّ أهم حاجة يحاول الطفل إشباعها اللعب، لذلك يدعى كتّاب هذا الجنس إلى ضرورة الإلمام بقضايا التربية واللسانيات ونظرية الفعل الكلامي، وما تقدمه من توجيهات في مجال الألعاب اللسانية.

٢- العناية: بموضوعات يفرضها الواقع، كالقيم الإنسانية الحضارية، والطبيعة، والخيال العلمي، مما يسهم في بناء شخصية متزنة تجمع بين الروح والعقلانية، وربما حضرتني في هذا المقام لعبة يمكن توصيفها[٢٥]. كالآتي:

لعبة - حكاية الأعرابي مع كسرى:

نوع اللعبة / تاريخيّة. جماعية

الفئة العمريّة ١٠-١٢ سنة تقريبًا.

الأدوات : شجيرة + معول.

القيمة: موقف إيجابي (قيمة الشجرة/ قيمة العمل).

سرد الحكاية: مرّ كسرى بأعرابي طاعن في السن، فوجده يحفر بمعوله، ليغرس شجرة، فسأله متعجبًا:

- لماذا تغرس هذه الشجرة وأنت طاعن في السن؟

- أجاب الأعرابي الشيخ: غرس آبائي وأجدادي فأكلنا، ونغرس نحن ليأكل الأبناء، فابتسم كسرى وأمر له بألف دينار، فقال الشيخ رافعًا رأسه إلى السماء ما أسرع عطاء هذه الشجرة! فضحك كسرى، وأمر له بأخرى، فقال الشيخ: الشجرة تثمر في العام مرتين، فضحك كسرى مرّة أخرى، وأمر له بثالثة...

ومن الألعاب التي عبر عنها شعريًا:

لعبة طائرة الورق:

نصها قول خضر بدور

طائرتي العجيبة
سميتها وهيبة
صنعتها من ورق
وقطع من قصب
خيوطها طويلة
متينة ملونة

وهناك نصوص ألعاب كثيرة مثل: نص لعبة الكرة، لعبة الدمية، نشيد الملعب[٢٦]، ولعلنا نجد في المجموعات القصصية للكاتب السوري آصف عبد الله، عضو اتحاد الكتاب العرب، وعضو هيئة تحرير مجلة بناة الأجيال، أمثلة متعددة للنصوص القصصية المتضمنة للعب، أو الداعية إلى أنواعه، مثل: رحلة نهر، لعبة الثلج، الأطفال والأغنية، الهدية، أسئلة ريم الحلوة، عيد الشجرة، نشوان وألعابه، صندوق الجد، فراس يلهو...وغيرها من النصوص التي تتعانق فيها اللغة مع اللعب[٢٧].

٣- ضرورة مسايرة أفق النص لأفق انتظار الطفل القارئ، ولكي يتحقق ذلك لا بد من أن يترجم الكاتب طفولته، ويسفح ذاكرته الطفلية على الورق[٢٨]، وفي هذا المضمار نؤكد ارتباط وصول أدب الطفل إلى قرائه الحقيقيين من خلال الوعي العميق بالأبعاد الثقافية والحضارية والقدرات النفسية والجماليّة لدى الطفل؛ إذ إنه ليس كل ما يكتب باسم أدب الطفل هو كذلك، وعلى الكاتب أن يراعي الصفات الآتية فيما يكتب لهذه الفئة:

- الصفة العمرية.
- الصفة الموضوعية.
- الصفة الطباعية.
- الصفة الأسلوبية[٢٩].

٤- ضرورة الاستفادة من التطور المعلوماتي، الذي يوفر وسائل للترفيه واللعب والتثقيف والتعليم ممثلاً في النص والكتاب الالكتروني، الذي أصبح أكثر رواجًا هذه الأيام وبخاصة في فضاءات شبكة المعلومات، التي اكتسحت المجال الحيوي لعالم الطفل، وأضحت بديلاً مغريًا عن الكتاب، وبخاصة إذا نظرنا إلى الفارق في الثمن.

كما أشار تومسون إلى أهمية التعليم والتعلم لتنمية القدرات الإبداعية لدى الأطفال، وتشجيع الإلماع الحسّي[٣٠] عندهم.

وربما كان هذا سببًا لاستثارة الأعمال الإبداعية، بسيطة كانت أم معقدة؛ لاهتمام المتلقي وذوقه، فيكون إزاءها قابلاً أو رافضًا، مفضلاً أو تاركًا، والطفل بوصفه نموذجًا لهذا المتلقي يتعامل ذوقيًّا مع أنشطة إبداعيّة متنوعة، يقبل بعضها ويرفض الآخر تبعًا لعوامل متعددة منها:

- الفئة العمرية.
- متغير الجنس.
- القدرة الذهنيّة.

الطبقة الاجتماعية (البيئة).

الألفة أو الغرابة.

وتذهب الدراسات المعاصرة إلى أنّ الأطفال يكتسبون القدرة على تذوق النصوص، والتفاعل

مقالات

معها بدءًا من السنة التاسعة إلى الثالثة عشرة تقريبًا، وهي مرحلة يؤكد اللسانيون اكتمال ملكة تركيب الكلام وتوليد الجمل، وإتقان القواعد الضرورية للأداء، ويتجلى هذا التفاعل الإيجابي مع النصوص بانتقال الطفل من مرحلة القراءة الحرفية[٣١]، التي تقف عند حدود المعنى المركزي إلى البحث في الدلالات الجافة والمغزى والجماليات الأسلوبية والإيقاعية والعلامات الإشارية، التي تعبر عنها الشخصيات - مثلاً - في القصص الموجهة إلى الطفل.

وعلى الصعيد الإبداعي يمكن الحديث عن تطور مهم بالنسبة إلى الطفل بتمثله لأساليب الكتابة والقص وحفظ الشعر، وربما نظمه، بل قدرته على تمييز الجيد من الرّديء، بوعي نقدي تشكلت أولى معالمه من معرفته الضمنيّة بقواعد لغته، وتقوم القراءة بوصفها نشاطًا هادفًا بمهمّة تزويد الطفل بثلة من المعلومات والخبرات توافق نموه، وتقابل ميزات الوزن في النمو[٣٢]، وفي هذا الصدد يكون الهدف من القراءة بالنسبة إلى الأطفال تأمين الارتباط المستمر بين النمو الجسمي والعقلي واللغوي، ولا سيما التفكير والتأمل والإدراك والإبداع والتفضيل الجمالي، وكلما أشبعت رغبة الطفل في الاطلاع ازدادت خبرته، وصفا ذهنه، واكتسب سعة المعرفة بالعالم، وانبعثت في نفسه ميول جديدة موجهة[٣٣].

٥- التربية الإبداعية:

يمكن الحديث في سياق العناية بتكوين الشخصية المبدعة والمفكرة عن الطرائق التربوية التي اكتشفها علماء التربية والمعنيون بسيكلوجيا الإبداع، وقد حصرت - عنهم - فيما يأتي:

١- طريقة ذكر الخواطر:

مكتشفها كروفرد، الذي يؤكد حرية المتعلم المطلقة في التعبير عما يريد، واختيار الخصائص المتعلقة بالموضوعات دونما تدخل من المعلم.

٢- طريقة العلاقة القسرية:

تستخدم هذه الطريقة في فن الكاريكاتير، وقوامها افتعال علاقة بين شيئين بينهما علاقة بالأصالة.

٣- طريقة التحليل المورفولوجي:

يتم في ضوئها تحليل المشكلة إلى أبعادها الأساسية بغية الحصول على إجابات لتساؤلات يومية خاصة بعالم الطفل.

٤- طريقة ربط العناصر المختلفة:

لعل هذه الطريقة من أهم ما جادت به عقول التربويين، وقد تبناها جوردون، وهي قائمة على مبدأ التداعي الحرّ، أين يكون التواتر النفسي في ذروته باحثًا عن إجابات لأسئلة مختلفة عن موضوع لا يعلم حدوده وأبعاده إلا الموجه أو المربي، تلافيًا للإجابات السطحيّة البدهية، فيضحي المألوف غريبًا والغريب مألوفًا[٣٤].

إنّ هذه الطرائق وغيرها مما ابتكره النفسانيون والمربون تتجه نحو بناء الشخصية المبدعة أو الطفل المبدع، التي تتحقق فيها المواصفات العقليّة والنفسيّة الآتية:

١- الموهبة.

٢- الذاكرة الشاملة.

٣- قوة الملاحظة.

٤- القدرة على الخلق الفكري.

٥- المعرفة المستمرة والتأهيل الذاتي.

٦- النضج المبكر.

٧- الكم الإنتاجي الغزير.

٨- الحريّة الفرديّة[٣٥]..إلخ. إضافة إلى عوامل سياسية وبيئيّة واجتماعية، وربما جغرافية يكون لها من الأثر الواضح في إعداد المبدعين وتكوينهم في المجالات والمراحل العمرية المتنوعة[٣٦]، وهذا يقود حتمًا إلى الحديث عن أهمية المناخ الإبداعي الذي يعدّه ألكسندر روشكا الوسيط المباشر والتأثيرات الاجتماعية والنفسيّة والثقافية والتربوية التي يمكن لها أن تسهل أو تحبط التفكير والأعمال الإبداعية (٣٧) ويمكن عد هذا الوضع الإبداعي العمليّة الاجتماعية الأساسيّة التي بإمكانها إعداد الطفل ليكون قادرًا على أداء واجباته والتعبير عن رغباته وحاجاته تمامًا مثل ما يقوم به الراشد في دورة الحياة اليومية[٣٨]، على أن هذه التنشئة موكولة إلى الأسرة أولاً، ثم المدرسة، فهما المؤسستان الاجتماعيتان اللتان تضطلعان بالوظيفة التربوية بشكل دائم ومستمر، ولهذه الأهمية أكد ميرت بوروما أهمية تميز الفلسفة التربوية بإفساحها مجالاً أرحب على صعيد التفكير للطفل؛ لتتسنى له المبادرة والتعبير التجددي والمشاركة في إيجاد الحلول دون أن يشكل ذلك خرقًا لسلطة الوالدين، وفي هذا السياق تبين الدراسات السيكولوجية أنّ الأطفال الذين يتمتعون بالعيش في كنف أسرة تقدر معاني الحرية والديمقراطية، وتعطي أهمية للحوار ومناقشة الآخر يتميزون بالصفات الآتية:

١- القدرة على التحصيل المعرفي.

٢- القدرة على إنجاز الواجبات في الظروف الصعبة.

٣- الاعتماد على النفس في حل المشكلات.

٤- السلوك الحميمي، والبعد عن السلوك العدواني.

٥- التلقائية والأصالة والابتكار[٣٩].

أما ما ارتبط بالمدرسة التي زاحمت الأسرة في العملية التربوية[٤٠]، فيمكن القول إنّ أسلوب التنشئة المعتمد فيها يوميًا يقف حجر عثرة دون بناء الشخصية المبدعة؛ لاعتماده على أسلوب العقاب وكبح الحرية بدعوى المحافظة على النظام المدرسي، وقد أكّد محمد السرغيني أهمية الحرية في العملية الإبداعيّة فهي بمنزلة الروح للجسد، وهي ترتبط به ارتباط لازم بملزومه في حالتي السلب والإيجاب، ويكتسب هذا الارتباط مقولته من الزمان والمكان والواقع والإمكان والمادة والشكل والمضمون والكم والكيف والحركة[٤١].

خلاصة:

يرتبط الإبداع بالثقافة والمعرفة الإنسانية، وتشكل اللغة الوسيلة الأساسية في إنجازه وتلقيه ضمن علاقة ثلاثية، أركانها المبدع والنص والمتلقي، الذي اختار أن يكون طفلاً، له حاجاته وميوله واستعداداته الذهنية والحركيّة وعالمه الخاص به، هذا العالم الذي يمارس سلطته على فكر المبدع وخياله، ويجعله أسير ما يبتغيه الطفل النهم إلى المعرفة، الباحث عن ذاته ومستقبله من خلال النصوص، لذا توجب الاهتمام بالعمليّة الإبداعيّة وتشجيع التفكير الإبداعي لدى الطفل،

للوصول إلى تنمية مقومات شخصيته في إطار تنشئة اجتماعية هادفة، وربما كان من المهم أن يهتم بتدريب الطفل على التفكير الحر، وإيجاد الحلول الممكنة والمناسبة وتعزيزها ذاتيًّا، في ضوء توفير جو خلّاق خال من السلطة القامعة للفكر والسلوك، ثم العمل على توجيهه إلى الإفادة من التكنولوجيا الحديثة، التي أصبحت أداة لا غنى عنها لترقية التفضيل الجمالي، وإثراء المعرفة بمختلف أنماطها، ناهيك عن ضرورة العناية بسلوك اللعب في حياة الطفل وترشيده لما له من فوائد جمّة في مجال التربية الابتكارية والتخييلية مما نعده الركيزة الأولى للإبداع. ■

●●●

الحواشي

١- معلوم أنّ الإبداع يشير إلى التفكير ذي النتائج الجديدة والمبتكرة الخالية من الروتينية والتقليد، ويقرن الدارسون بين الظاهرة الإبداعية وحل المشكلات، يقول جيلفورد: حيث يكون هناك إبداع فثمة حل جديد لمشكلة، انظر: التنشئة الاجتماعية للتفكير اللا إبداعي، مجلة المعرفة /ع٤٥٦/س٢٠٠١/١٥٠.

٢- الثقافة العربية وعصر المعلومات، رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عالم المعرفة، ع٢٧٦: ٥٠٤.

٣- الإبداع والشخصية: دراسة سيكولوجية : ٥٣.

٤- بيان العرب وثقافة العولمة: من يكسب الرهان؟ مجلة الرافد، ع٧٠/س ٢٠٠٣: ١٢٧.

٥- الفن في العصر الحديث :٦٠.

٦- كان لأنصار النحو التوليدي التحويلي دور بارز، وفي مقدمتهم شومسكي، في تأكيد إبداعية اللغة وخاصيتها الخلاقة، ثم تطورت هذه المقولة عند علماء النص في أحضان الدراسات اللسانية النصيّة.

٧- الثقافة العربية وعصر المعلومات:٥٣٢.

٨- المسرح وتحولات العقل العربي:١١٧.

٩- التفضيل الجمالي: ٢١٩.

١٠- سيكولوجيا اللعب: ١٢٢.

١١- التفضيل الجمالي: ٢٢٢-٢٢٤.

١٢- تنمية القدرات الابتكارية لدى الطلاب - الأساليب والمعوقات ، مجلة بناة الأجيال، ع٤٦، ٢٠٠٣: ٤٥.

١٣- أدب الأطفال، أهدافه وسماته: ١٢٤، وانظر علم نفس الطفل: ١٥٢.

١٤- قصة الطفل في الجزائر، دراسة في المضامين والخصائص: ٨٧.

١٥- عن علاقة السلوك بالتعليم عند الطفل : الأطفال مرآة المجتمع:١٠٠.

١٦- من قضايا أدب الأطفال: ٥٧.

١٧- الطرق الخاصة بتدريس العربية وأدب الأطفال للصفين الرابع والخامس بدور المعلمين والمعلمات :١٢٠. نقلاً عن الأسس النظرية لتقويم كتب القراءة والأناشيد : ٣٥.

١٨- الطفل والكتاب :٤٥.

١٩- ثقافة الطفل، هموم وتطلعات، مجلة بناة الأجيال: ع٤٦/ س٢٠٠٣/ ٧١.

٢٠- أدب الأطفال:١٠٩.

٢١- اللغة والفكر: ٤٤.

٢٢- موسوعة علم النفس: ١٥٦.

٢٣- rhetorique del image:4.

٢٤ ملاحظات حول دور الرسم في كتب الأطفال:مجلة الحياة الثقافية: ع٤٤/ ١١٩.وانظر: رسوم الأطفال بين النص القصصي والواقع الاجتماعي، مجلة الحياة الثقافية ع ٤٠/١٩٨٦/١٢١.

٢٥- دور الألعاب في تحويل القيم إلى سلوك ، مجلة بناة الأجيال ع ٤٤ -٤٥/٢٠٠٢/٧٦.

٢٦- التجربة الإبداعية عند خضر بدور، مجلة العلوم الإنسانية، ملتقى أدب الطفل: ١٨٣.

٢٧- انظر أعمال آصف عبد الله الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب ومطبوعات مكتبة الأسد، مثل رحلة نهر، لو كنت حصانًا (٢٠٠٠) والبستان الجميل (١٩٨٦).

٢٨- ثقافة الطفل، هموم وتطلعات:٣٧.

٢٩- كتب الأطفال، الأهمية والاختيار، مجلة بناة الأجيال :ع٤٤ -٤٥: ٦٤.

٣٠- المصدر نفسه: ٤٤.

٣١: أكد الباحث الروسي تشوكوفسكي أهمية اللغة في المرحلة العمرية الأولى للطفل في تشكيل عالمه وتحديد علاقته به، واللغة أداته الأساسية في التعبير عن خياله الحيوي، وحسّه الفكاهي والتعبير عن انفعالاته وعواطفه ورغبته في السيطرة على الآخرين.

٣٢- كتب الأطفال، الأهمية والاختيار، مجلة بناة الأجيال ع٤٤- ٤٥ :٦٢.

٣٣- محاضرات عن طرق تعليم القراءة :٧٩-٨٠، وانظر سيكولوجية القراءة: ١٠، وما بعدها وبالنسبة إلى الشروط السيكولوجية المحددة لنشاط القراءة الوظيفيّة وآلياتها يمكن العودة إلى محاضرات علم النفس اللغوي: ٢٤١ وما بعدها.

٣٤- التربية الحديثة ونمو الفكر المبدع، مجلة بناة الأجيال، ع ٤٦/س٢٠٠٣/ :٩٦.

٣٥ - يعاني كثير من المجتمعات من سلطة كابحة للإبداع بشتى أنواعه وتبدأ هذه السلطة من الأسرة، وتنتهي بأهم المؤسسات الاجتماعية، ويكون لهذا السلوك نتائج سلبية جدًا في تكوين شخصية الطفل، فيكتسب قيمًا سلبية كالخجل والاتكال على الآخرين والخوف والشعور بالعجز، وعدم الثقة بالنفس، وقلة الاحترام من الآخر، وهذه كلها مثبطات للفكر المبدع، انظر مقدمات لدراسة المجتمع العربي:٤١.

٣٦- الإبداع وطبيعة العصر، مجلة المعرفة ع٣٥ س١٩٩٧م: ١٠٨.

٣٧- الإبداع العام والخاص ، عالم المعرفة، ع ١٤٤س ١٩٨٩: ٨٣.

٣٨- معجم علم الاجتماعي :١٨٥.

٣٩- الأسرة كعامل تربوي ودورها في تربية الأطفال: ١١.

٤٠- المدرسة والمجتمع العصري : ١٥٥- ١٥٦.

٤١- مقولات الحرية وحركية الإبداع، المؤتمر العلمي السادس، الحرية والإبداع : واقع وطموحات: ٤٧، وانظر أيضًا مقال الصادق الساحلي من جامعة تونس ، التنشئة الاجتماعية بين الأمس والغد، المصدر نفسه: ٤١١، وما بعدها.

المصادر والمراجع

- **الابداع العام والخاص،** لألكسندر روشكا، تر. غسان عبد الحي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩م.
- **الإبداع والشخصية،** دراسة سيكولوجية، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م.
- **أدب الأطفال،** لأحمد حسن حنورة، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٩م.
- **أدب الأطفال،** أهدافه وسماته، لمحمد حسن بريغش، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.
- **الأسرة كعامل تربوي،** لعبد الرحيم صالح عبد الله، بغداد، ١٩٧٩م.
- **الأسس النظرية لتقويم كتب القراءة والأناشيد،** لرجاء محمود منصور، ط١، دار الوفاء، مصر، ١٩٩٥م.
- **الأطفال مرآة المجتمع،** لمحمد عماد الدين إسماعيل، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦م.
- **بيان العرب وثقافة العولمة،** من يكسب الرهان، لنعمان بوقرة، مجلة الرافد، عدد ٧٠/ س ٢٠٠٣، الشارقة.
- **التنشئة الاجتماعية للتفكير اللاإبداعي،** لأحمد إبراهيم يوسف، مجلة المعرفة، العدد ٤٥٦سنة ٢٠٠١م.
- **تنمية القدرات الابتكارية لدى الطلاب،** لجهينة علي حسن، مجلة بناة الأجيال، ع٤٦، ٢٠٠٣م.
- **الثقافة العربية وعصر المعلومات،** رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، لنبيل علي، عالم المعرفة، الكويت.
- **سيكولوجية القراءة،** للدكتور محمد صلاح الدين مجاور، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦م.
- **الطفل والكتاب،** لعبد الرزاق جعفر، ط١، دار الجيل، لبنان، ١٩٩٢م.
- **علم نفس الطفل،** للويلنيسكايا، تر. بدر الدين عامود ورفيقه، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا.
- **الفن في العصر الحديث،** لجان ماري شيفر، تر. فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦م.
- **قصة الطفل في الجزائر،** دراسة في المضامين والخصائص، لعميش عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- **اللغة والفكر،** لبول شوشار، تر. صلاح أبو الوليد، المنشورات العربية.
- **المدرسة والمجتمع العصري،** لجوسلين، تر. محمد قدري لطفي ورفاقه، عالم الكتب، القاهرة.
- **المسرح وتحولات العقل العربي،** لمهدي بندق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م.
- **مقدمات لدراسة المجتمع العربي،** لهشام شرابي، ط٣، دار المتحدة، بيروت، ١٩٨٤م.
- **موسوعة علم النفس،** لأسعد رزق، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

الفكر التربوي عند الأطباء المسلمين (البلدي وابن سينا نموذجا)

الزبير مهداد
المغرب

مقدمة

كان للمسلمين عناية خاصة بنشر العلوم الطبية، وبترجمة ما خلفه الأقدمون، وبوضع الكتب والرسائل الطبية الشعبية، وإتاحة الفرصة للعامة بتداولها، وبتأسيس المعاهد العلمية لتمرين الأطباء والمارستانات والمدارس الطبية الخاصة، لتحرير المعارف الطبية ونشرها وتطويرها.

وقد تميز الطبيب المسلم بالإلمام بأكثر فروع المعرفة الأحيائية والتشريحية والكيميائية والنفسية، إضافة إلى المعارف العامة الأدبية والفقهية والتاريخية. وبرهن على تفوقه في ميدانه الطبي بإسهامه في تطوير المعرفة الطبيّة باكتشاف أو ابتكار؛ إذ كان دائم النزوع إلى التجربة العمليّة. ونهل أكثر الأطباء المسلمين من آثار أسلافهم العرب المسلمين، ولم يمنعهم مانع من تتبع آثار غيرهم من الأطباء اليونان خاصة، وقراءتها والاستفادة منها وتصحيحها. وكان قصدهم دوماً إفادة مرضاهم وتطوير مهنتهم الإنسانية.

وكان لهؤلاء الأطباء عناية خاصة بطب الأطفال وعلاجهم، وقلما تجد كتابًا في الطب لا يخصص للصبيان والحوامل فصولاً معينة؛ يتحدث فيها عن خصائصهم الجسمانية والنفسية ومشكلاتهم الصحيّة وطرق علاجها. وكان من مباحثات طب الأطفال غالبًا نفسية الأطفال وتربيتهم وتعليمهم، وما يرتبط بذلك من مشكلات. لهذا نجد هذه الكتب من أهم المراجع التي تناولت أمورًا لها علاقة بالتربية والتعليم، ووجهات نظر الأطباء في هذه الأمور تختلف عن وجهات نظر غيرهم من الفقهاء أو المتصوفة.

ومن الأطباء الذين أسهموا بنصيبهم في تطوير طب الأطفال والحديث عن تربيتهم وتعليمهم

الشيخ أبو العباس أحمد بن يحيى البلدي وابن سينا. وسنحاول عبر هذه الصفحات عرض آرائهما وأقوالهما في نمو الأطفال وتربيتهم والعناية بهم.

الدولة العباسية

الحضارات بعدها عيال على نتاجها

ارتكزت الدولة العباسية منذ نشأتها على نظام له قواعده وتقاليده، مستفيدة من تقاليد الشعوب والبلدان التي افتتحتها وإرثها وأنظمتها، مكنها من تطوير هياكلها الإداريّة حتى تصبح أكثر استجابة لمقتضيات الحضارة، وتفسح المجال أمام عوامل الترقي وأسباب التقدم.

إلا أنّ ذلك لم يكن سهلاً، فقد أدّى نفوذ المماليك المتزايد في البلاد العباسية، وكان منهم الوزراء وأمراء الجيش، إلى تدخلهم السافر في السياسة العامة للبلاد، حتى إنهم كانوا يتحكمون في تعيين السلاطين وإقالتهم أو قتلهم، وهو ما حدث للخليفة المتوكل الذي اغتيل عام ٢٤٧ للهجرة، وتبع ذلك الحدث فوضى واضطراب ببعض مراكز الدولة، وأخطرها ما حدث في سامراء التي دامت فيها الفتنة زهاء عقد من الزمن (٢٤٧-٢٥٦هـ).

وقد بذل بعض الخلفاء العباسيين جهدهم في سبيل إصلاح الوضع وتصحيح الخطأ، وإعادة الأمور إلى أحوالها الطبيعية ببسط نفوذهم على أجهزة الحكم في الدولة، وإعادة الهيبة المفقودة للخلافة، أمام السلطة المتزايدة للمماليك. ومن أهم هؤلاء الخليفة المعتضد، إلا أنّ ذلك لم يدم طويلاً، فسرعان ما انمحى أثره بعد وفاة هذا الخليفة، وخرجت السلطة الفعليّة من يد الخليفة العباسي لتعود نهبًا بين الوزراء وأمراء الجيش، فعجز الخلفاء بعد المعتضد عن مواجهة الوضع، فاستسلموا، حتى إنّ الخليفة الراضي أسند السلطة إلى أحد الولاة، وهو ابن الرائق ولقبه (أمير الأمراء) الذي أصبح وصيًّا فعليًّا على الخلافة.

هذا الوضع ستكون له آثار قويّة على الخريطتين السياسيّة والاجتماعيّة للبلاد الإسلامية، حيث ستتقسم البلاد إلى دويلات مستقلة، يمارس فيها زعماء الحركات السياسية نفوذهم السياسي كاملاً في استقلال تام عن السلطة العباسية، ومن هذه الدول القرامطة في ناحية البحرين، ودولة الفاطميين (مصر)، والأغالبة بالغرب الإسلامي (تونس)، والدولة الصفارية في خراسان، والدولة السامانية والدولة الحمدانية في الشام، كما اندلعت ثورات وأحداث دمويّة عنيفة بالأمن الداخلي، وحصدت أرواح كثير من المدنيين العزّل، ولعل أخطرها ثورة الزنج وفتنة القرامطة.

ومن أهم الدول الناشئة في الشرق دولة البويهيين الشيعية، المنتمين إلى الديلم، المجاورين لبحر قزوين، أسسوا إمارتهم التي تضم عدة أقاليم من جنوب فارس، وجعلوا تبريز عاصمة لهم عام ٣٢٢هـ.

ومن الأهواز تقدم أحمد بن بويه، ففتح بغداد عام ٣٣٤، وقضى على نفوذ العباسيين، ودام الحال أزيد من قرن (٣٣٤ - ٤٤٧)، تصرف البويهيون خلاله بأمور السلطة تصرفًا مطلقًا في ظل ولاء رمزي للخليفة العباسي.

وكان منهم عضد الدولة الذي تولى الحكم ما بين ٣٦٧ و ٣٧٢، وحاول أن يوحد الشرق الإسلامي، فضم تحت حكمه بلاد العراق وفارس وخراسان، كما كانت له مساهمة في النهوض بالوضع الثقافي

مقالات

والعمراني، بالعناية بتجميل العاصمتين بغداد وشيراز، وبناء البيمارستانات للعناية بالصحة العامة والنهوض بالعلوم الطبيّة وتطويرها ونشرها، وكان من جملة ما أنشئ منها البيمارستان المقتدري، ثم البيمارستان العضدي، يضم كل منهما أربعة وعشرين طبيبًا، ومجبرًا، وفاصدًا، وصيدليًّا، وكان في كل منهما قاعات للمحاضرات وأماكن لدرس طلبة الطب وإقامتهم، ومكتبة، وصيدلية، ومعامل وغيرها....[1].

بلغت الدولة الإسلامية غاية في الازدهار الاقتصادي والثقافي والعمراني، فنشاط الفلاحة دعت الرغبة في النهوض به إلى تنظيم الري وإنشاء السدود، وتطوير تقنيات استخراج المياه الجوفيّة، ونتج عن ذلك توسع في الأراضي الزراعية، وتنوع في المحاصيل الغذائية كالحبوب والخضر والفواكه والزراعات الصناعية والطبيّة كالقنّب والكتّان والسمسم والبنفسج والرياحين والياسمين والزعفران والحناء، كما تقدمت الصناعات وتطورت بفضل ازدهار علوم الكيمياء والفيزياء والهندسة وأعمال استخراج المعادن وتصنيعها، وبفضل التطور التجاري وازدهار قوافل التجارة التي تربط هذه البلاد بغيرها من البلدان في الشرق والغرب.

فتهيأت الأسباب وتظافرت العوامل لإيجاد ثقافة عربية إسلامية جديدة ثريّة بمساهمات القوميات الفارسيّة والتركية، وغيرها، التي وجدت في الإسلام حاضنًا قويًّا فعالاً ضامنًا لحرية الفكر والبحث والإبداع، وفي اللغة العربية، وعاء ثقافيًّا متجددًا وغنيًّا بالفنون الأدبيّة التعبيريّة، يضمن الانتشار الواسع لآرائهم وأفكارهم.

وتميز هذا العصر بازدهار التعليم وانتشار مؤسساته المتنوعة المستويات والأغراض، فهناك الكتاتيب للصغار، ثم حلقات الدروس العالية في المساجد، والمجالس العلميّة في المنازل والقصور وحتى الأسواق، كما كانت بوادر نظام تعليمي تلوح في الأفق، تبشر به ظهور بعض المباني الجديدة التي ستحمل اسم المدارس النظامية التي ستحدث انقلابًا كبيرًا في نظام التعليم والتربية في البلاد الإسلامية قاطبة.

وازدهار التعليم يؤدي، بطبيعة الحال، إلى ارتفاع المستوى العلمي في البلد، وتطور الثقافة والبحث العلمي، وبهذا تميز العصر حقًّا، فقد اشتهرت مراكز المدينة المنورة ومكة المكرمة بعلوم الشريعة، والبصرة والكوفة بالدراسات اللغويّة والأدبيّة، وجنديسابور وبغداد بالعلوم الطبيّة، واشتهرت العواصم والمراكز الكبرى كبغداد وشيراز وجنديسابور وتبريز بالطب والكيمياء والهندسة والفنون التعبيريّة المتعددة.

وأثمر ذلك عددًا من الكتب والمصنفات العلميّة الجديدة، وتعرف المثقّف العربي حضارة الشعوب والقوميات الأخرى الهندية واليونانية والفارسية وتراثها، فترجم تراثها الطبي والفلكي والفلسفي، وتركت هذه الترجمات بصمات بارزة على المؤلفات العلميّة، والفلسفيّة التي ظهرت حينذاك، أو بعد ذلك من الزمن.

وفي حضن هذه الحضارة سينشأ الطبيبان البلدي وابن سينا.

الطبيبان البلدي وابن سينا

البلدي: تعريف موجز

هو الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى البلدي، نسبة إلى قرية بلد من أعمال الموصل، عاش في القرن الرابع الهجري، ولا يعرف بالتحديد تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته.

درس الطب في الموصل على أبي جعفر أحمد بن

الأشعث[٢] في أوائل العقد الخامس من القرن الرابع، فدخل في جملة من يتفقه فيما علم من صناعة الطب. انتقل إلى مصر الفاطمية، حيث التقى بالوزير الأجل أبي الفرج يعقوب بن كلس وزير المعز الفاطمي، وجمعته به وشائج المودة والصداقة، فأهداه مؤلفه الطبي القيم (تدبير الحبالى والأطفال)، وكان ذلك قرابة عام ٣٦٨ هجريّة.

ترجم له ابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء، فقال عنه: 'كان خبيرًا بصناعة الطب، حسن العلاج والمداواة. وكان أجل تلامذة ابن أبي الأشعث، لازمه مرحلة سنتين واشتغل عليه وتميز"[٣]. عدّه الأستاذ عز الدين فراج من أطباء الدولة الفاطمية وخريج دار الحكمة التي أسسها الفاطميون في القاهرة[٤].

كتابه

خلف البلدي كتابه الوحيد (تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض العارضة لهم). ويعدّ هذا المصنف القمّة التي وصل إليها طب الأطفال عند العرب، والمسلمين، لأنه أشمل من كل ما كتب قبله وبعده في الموضوع، ويتناول الكتاب بالبحث والدراسة المسائل المتعلقة بالأمومة والطفولة.

كما ينفرد هذا الكتاب بذكر معلومات وحقائق جديدة لم يسبق ذكرها في مؤلف غيره، تؤكد تضلع هذا الطبيب العربي وإحاطته بصناعته. ومن هذه المعلومات:

- تأكيد اختلاف تأثير العلاجات باختلاف الأشخاص.
- تأكيد ضعف تأثير العلاج على الشخص نفسه بمرور الأيام، لتعود الجسم عليه.
- إيضاح كيفيّة ارتباط صحة الجنين بصحة الأم.
- بيان أنّ حليب الأم أوفق الألبان للأطفال، ما لم يكن بالأم المرضع علّة أو مرض يفسد لبنها. كما بيّن أنّ الإرضاع مفيد لصحة الأم والطفل معًا.
- شرح البلدي كيف أنّ بكاء الوليد ساعة ميلاده دال على قوته وصحته.

لا نعرف للبلدي مصنفًا آخر غير هذا، على الرغم من أنه أشار في صفحات هذا الكتاب أنه عاقد العزم على وضع كتب أخرى. لا نعلم عنها شيئًا.

منهجه في التأليف

كتاب البلدي جاء محتواه مطابقًا لعنوانه، فهو في طب الحبالى والأطفال وعلاجهم من الأمراض التي تعرض لهم ووقايتهم ممّا يحتمل أن يصيبهم، كما يضع شروط الرعاية والعناية بصحتهم النفسيّة، والعقليّة إلى جانب الصحة البدنيّة.

ومما يزيد الكتاب أهمية وقيمة علميّة، ذكر الكاتب لمن أخذ عنهم بكل دقّة وأمانة، فكان يرجع كل حين إلى ما خلفه غيره من الأطباء العرب والمسلمين واليونان. كما حرص في كتابه على تحديد معاني المصطلحات بدقّة ووضوح. واتباع منهج في الكتابة يسهل قراءة الكتاب ومراجعته واستثماره، فعند الحديث عن المرض يبدأ بتعريفه وبذكر الأعراض الملازمة له. وينتهي إلى وصف العلاج، مستعينًا بذكر ما ورد في كتب المتقدمين، بعد أن يتأكد له ذلك بالتجربة والقياس لافتًا نظر القرّاء إلى العلاجات التي لم يتأكد له صحتها بأنه لم يجربها. ينقسم الكتاب إلى ثلاث مقالات، وتحت كلّ مقالة أبواب عديدة.

أسلوبه

واللافت للنظر في الكتاب ركاكة أسلوبه واضطراب لغته. وكثرة الأخطاء في إعراب الكلمات، وفي توظيف أدوات الوصل ما يحول أحيانًا من فهم صحيح لما يريد الكاتب قوله.

حياة ابن سينا

أبو علي بن عبد الله بن سينا: فيلسوف وطبيب مسلم لقب بالشيخ الرئيس. ولد عام ٣٦٣ للهجرة في أفشة من قرى بخارى قرب فرميثن، ودرس العلوم الشرعيّة والعقليّة، حتى أصبح حجة في الطب والفلسفة والرياضيات والفلك.

اتصل بالأمير نوح بن منصور وعالجه، فكافأه والد الأمير بأن سمح له بدخول القصر والاستفادة من خزانته العلميّة العامرة. كما تولى علاج وزيره شمس الدولة، فنكل به الوزير شمس الدولة وسجنه شهورًا، وبعد خروجه من السجن رحل إلى أصفهان، حيث اتصل برجال الدولة وأعيانها وعلمائها، وظل يتنقل بين قصور الأمراء منهمكًا في العمل العلمي والسياسي، حتى توفي عام ٤٢٨ للهجرة. ودفن بهمذان مخلفًا وراءه عددًا من المؤلفات والرسائل في العلوم المتعددة الفنون.

كانت نشأة ابن سينا في بيت ثروة وجاه؛ إذ كان أبوه واليًا على أفشة، ثم انتقل إلى بخارى، وفيها بدأ تعلمه، على الرغم من أنه أتم دراسة الأدب قبل بلوغه العاشرة من عمره.

أخذ العلوم العقليّة أول الأمر على يد أبي عبد الله الناتلي المتفلسف، وكان إسماعيليًّا صديقًا لوالده، فدرس عليه إيساغوجي، والمنطق وإقليدس والمجسطي، وسرعان ما فاق التلميذ أستاذه، ثم درس العلوم على نفسه، وقرأ الفقه على إسماعيل الزاهد، وشيئًا من الطب على يد أبي سهل عيسى بن يحيى الجرجاني؛ كما عرف الفلسفة الخالصة عن طريق الفارابي، وتوسع فيها، وأضاف إليها إضافات جديدة، ودوّن المنطق تدوينًا واضحًا وافيًا.

برع ابن سينا في الطب، وعالج تأدبًا لا تكسبًا، واختلف إليه الأطباء يدرسون ويستفيدون منه وعمره ١٦ سنة(٥).

مؤلفات ابن سينا التربوية

١- **رسالة السياسة:** يشك هشام نشابة في نسبة هذه الرسالة إلى ابن سينا، ويقوي شكوكه النص الذي نشره بلنسر M. plensser في العشرينات، وعنوانه (كتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله)، وهو نص هيلينسي، ويلاحظ نشابة أن رسالة السياسة ما هي إلا تلخيص لكتاب بروسن الذي يتحدث عن حاجة الإنسان لحياة اجتماعية يقضي خلالها حاجاته الأساسية، ثم حديث ضروب السياسة التي تتطابق مع ما جاء في رسالة ابن سينا بدقّة كبيرة، والمصادر لا تذكر ما إذا كان ابن سينا قد ترجم كتاب بروسن، والأدهى من ذلك كلّه أنها لا تذكر أنّ ابن سينا خصّ السياسة أو أفراد التربية والتعليم بكتاب. فلذلك الاحتمال قائم على أن تكون هذه الرسالة منحولة لابن سينا، أو أنها ترجمة قام بها ابن سينا في شبابه في مرحلة طلب التعلم(٦).

٢- **كتاب القانون في الطب:** هو أكبر كتب ابن سينا حجمًا وأعظمها شهرةً، وهو موسوعة أودع فيه ابن سينا كل ما يتعلق بالطب، ولم يترك بابًا إلا طرقه وأفاض فيه، يتألف القانون من خمسة كتب؛ الأول في الأمور الكلية من علم

الطب، والثاني في القوانين الطبيّة الواجب معرفتها وقوانين الأدوية، وفي الكتابين الثالث والرابع تكلم في الطب الوقائي والطب العلاجي، وخصص الكتاب الخامس للأدوية المركبة المعروفة بالأقريباذين. تتميز الكتب بدقة التنظيم وحسن السبك وجمال العرض[٧]، ما أهله لنيل الشهرة والذيوع والانتشار، وحسن القبول لدى العامة والخاصّة من العرب وغيرهم.

٣- **الأرجوزة الطبيّة**: من أشهر مؤلفات ابن سينا بعد القانون، وضعها بقصد تمكين طلاب العلم من سرعة الحفظ وجودة الفهم لدروس الطب، وتعدّ بحق أجود موجز لكتاب القانون، وانتخب لها ابن سينا بحر الرجز؛ لأنه أسهل بحور الشعر في اللغة العربية لفظًا، وأعذبها وقعًا، وأيسرها حفظًا، يبلغ عدد أبياتها ١٣٢٠ بيتٍ.

٤- **كتاب الشفاء**: وهو دائرة معارف فلسفية، تضم بحوثًا في المنطق والرياضيات والإلهيات ودراسات في علم النفس، وهو أكبر كتبه الفلسفيّة حجمًا، واختصره في كتاب النجاة الذي يفضل الشفاء من حيث الشمول والوضوح والأسلوب.

٥- **مجموع رسائل**: في الطبيعيات وفي القوى الإنسانية وإدراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل، والحدود؛ أي تعريفات بعض الألفاظ الواردة في الفلسفة، وبحث في تقسيم الحكمة وفروعها وتصنيف العلوم، وفي العهد، وهي رسالة في تهذيب النفس، وأخرى في علم الأخلاق.

مبحث النمو

أهمية دراسة نمو الأطفال

لعل أروع ما فعله البلدي في كتابه الآنف الذكر تقسيمه لمراحل نمو الطفل، ومحاولته الجادة إبراز الخصائص التي تميز كل مرحلة عن سواها من المراحل، وذكره المطالب التي يتعين الوفاء بها لضمان سلامة نمو الطفل البدني والنفسي.

وعملية تقسيم مراحل النمو ودراستها تكتسي أهمية خاصة في التربية؛ إذ تفيد في تحديد دور التربية ووظيفتها في تحقيق نمو سليم للطفل، وتحديد مطالب هذا النمو، وكيفيّة الوفاء بها لحماية الطفل من الصراعات، ووقايته من الاضطراب، ومساعدته على تحقيق نمو سليم وتكيف ذاتي إلى أقصى الحدود الممكنة.

تقسيم مراحل النمو

قال البلدي: " إنّ الأطباء والفلاسفة الأولين يريدون بقولهم جنينًا ما دام الإنسان حملاً في الرحم إلى حين ولادته، وهذا لا خلاف فيه؛ ويريدون بقولهم طفل الإنسان منذ ابتداء تكوينه في الرحم إلى أن يأكل ويشرب وتقوى أفعاله الطبيعيّة على هضم الأغذية وتقوى أفعاله الحيوانية والنفسانية وحركاته ومشيه؛ ويريدون بقولهم صبي الإنسان منذ كونه إلى حين بلوغه سن الشباب، وذلك عند إتمام إحدى وعشرين سنة من عمره، وهذا اختلاف فيه"[٨]، وحسمًا للخلاف القائم في تحديد مراحل الطفولة والناشئ عن التفسيرات اللغويّة للعبارات الدّالة على هذه المرحلة (الجنين والصبي والطفل) سيحسم البلدي المسألة بربط مراحل النمو بسنين محددة.

حدد البلدي التغيرات التي تلحق جسم الصبي في كل مرحلة، وبيّن كيف أنّ هذا النمو والتغير يتأثر

بعاملي الوراثة والبيئة والتعلم. كما دلل على أنّ التغير في العمليات النفسيّة ليس ناتجًا دومًا عن عوامل النضج المحكومة غالبًا بالوراثة. بل أكّد أنّه ناتج عن عوامل الرعاية الاجتماعية البيئيّة المحكومة بالتعلم (والفساد يعرض في الأخلاق باعتياده الأشياء الرديئة في المطعم والمشرب وفي الرياضة)[٩].

وقدّم للمربين عدّة نصائح، في غاية الأهميّة، من أجل تحقيق التكامل بين التغيرات النفسيّة والتغيرات العضوية، لتحسين تكيف الفرد الذاتي والاجتماعي وبلوغ التناغم بين المكونات النفسية والجسمية.

كما اهتم البلدي بمرحلة الاجتنان، وشرح تكون الجنين ومراحل تشكله في الرحم من النطفة إلى الميلاد والعوامل المؤثرة في نموه. إنّ الصبي في مرحلة الاجتنان يكون مرتبطًا بأمه. بل يشكل جزءًا منها، يتغذى مما يحمله له دمها، ويتأثر بقلقها وتوتراتها، ويتضرر بضررها. لذلك كانت الدعوة للعناية بالأم الحامل والمرضع في كتب الأطباء بارزة قويّة، تدعو لتجنيبها كل ما يضرها[١٠].

وقسم مراحل نمو الطفل بعد الميلاد إلى ثلاث، وأطلق على كل مرحلة لفظ أسبوع:

- فالأسبوع الأول من سن الطفل يمتد من الميلاد إلى ٧ سنوات. ينتهي بقبول الطفل للتعلم.
- والأسبوع الثاني يمتد من ٧سنوات إلى ١٤ سنة. ينتهي بالبلوغ.
- والأسبوع الثالث يمتد من ١٤سنة إلى ٢١ سنة. ينتهي بالرشد.

وانسجامًا مع حدود هذا البحث وأهدافه، سيكون حديثنا قاصرًا على التعريف بما قاله البلدي في نمو الأطفال قبل سن البلوغ؛ أي في الأسبوعين الأول والثاني على حد تعبيره.

حدد البلدي هذه المراحل وتحدث عنها، وذكر خصائصها، وطالب بمراعاتها عند التعامل مع الطفل. وتقسيمه يعتمد النمو البدني خصوصًا. فالمراحل تتحدد بالتطورات البارزة للمهارات الحسيّة الحركيّة في نهاية كل مرحلة.

المرحلة الأولى

حظيت المرحلة الأولى من نمو الطفل بعناية البلدي واهتمامه، وهذا يعبر عن إدراكه لأهمية هذه المرحلة وخطورتها في بناء خصائص الشخصيّة وتشكيلها وفي سماتها، وطبيعة الذكاء والقيم التي يتمسك بها الفرد. فكل هذه الأمور تتحدد في مرحلة الطفولة التي تمتد ما بين السنة الأولى إلى السابعة.

تحدث البلدي عن خصائص المرحلة ومشكلاتها. فتكلم عن طبيعة المولود وصفاته، وشرح بتفصيل مهم ارتباط الصحة البدنية للطفل بصحته النفسية، وبين أثر الاضطرابات والتوترات النفسية في تهديد سلامة نموه: " إنّ الغضب والبكاء والغيظ والهم والإفراط في ذلك، وما يتبع ذلك كثيرًا كالسهر وغيره، قد يكون سببًا لاشتغال الحميات ويكون مبادئ لأمراض صعبة[١١].

كما تكلم عن حدث الولادة، بوصفه صدمة قوية التأثير على البنية الجسميّة والنفسية للصبي، وما تقتضيه هذه المرحلة الانتقالية من عناية خاصة بصحة الصبي ونظافته وغذائه " الجنين عند ولاده ومفارقته الرحم تنقل عما ألفه واعتاده في جميع أحواله دفعة واحدة، كان ضرره بذلك الانتقال أكثر من ضرر غيره. وكذلك يجب أن تكون العناية بتدبيره أوكد، والحرص عليه أشد"[١٢].

الفكر التربوي عند الأطباء المسلمين (البلدي وابن سينا نموذجا)

في مرحلة الرضاعة يتصف الطفل بالعجز التام على الرغم من انفصاله بدنيًّا عن بدن أمّه، فهو غير قادر على الاستقلال عنها والاستغناء عن خدماتها، فهي لا تزال مصدرًا لغذائه ومنبعًا للحنان الذي لا يقل أهمية عن هذا الغذاء.

وأفرد لبكاء الصبي فصولاً مهمَّة، تكلم فيها بإسهاب عن هذه العمليّة. فعلل البكاء تعليلاً عمليًّا دقيقًا، وشرح كيف أن عجز الأطفال عن التعبير الكلامي يدفعهم إلى البكاء دومًا عند كل عارض أو حاجة. وهذا يحتم على القائمين بتربيتهم أن يفهموا تعبيراتهم، سواء بالبكاء أو بالحركة لتلبية حاجاتهم قبل استفحال ضررهم وألمهم، يقول البلدي: " فإنّ هؤلاء - أي الأطفال- بعد لم يفهموا، ولم يبلغوا إلى استعمال الكلام، وإنما يدلّون على ما ينالهم من الأذى بالبكاء والصياح والحركات المضطربة. فإنما يجب أن نكون نحن الذين نعرف الشيء الذي يحتاجون إليه، فنقربه إليهم من قبل أن يشتد الألم بالأمر المؤذي، فتصير نفوسهم إلى الاضطراب القوي في الحركة مع أبدانهم[١٣].

وينصح المرضع بحماية الصبي من كل أسباب القلق والتوتر " ينبغي أن تتوخى المرضع في تدبير الأطفال الصبيان كل أمر يفزعهم، وكل صوت جهير، وكل منظر فظيع، ولا تفزعهم بصوت ولا بمنظر وحبس كريه، فإن ذلك كلّه مما يدخل عليه الضرر، فإنّ فاجأه بعض ما ذكرناه ففزع منه أخرج إلى غيره وسكن وهدئ روعه ليطمئن بمنظر بعض أحبائه ومن يستأنس بهم ويألفهم"[١٤].

النمو اللغوي

اللغة في تعريفها البسيط مجموعة من الرموز المختلفة، التي بوساطتها يتمكن الناس من أن يعبروا عن أفكارهم ومشاعرهم لضمان تحقيق تواصل اجتماعي وعقلي جيد بينهم، وهذه الرموز نوعان: لفظيّة وغير لفظيّة[١٥].

والكلام صورة من صور اللغة اللفظيّة يتم باستعمال المفردات للتعبير عن أفكاره، وهي مهارة اختص بها الإنسان، فهو يمتلك استعدادًا فطريًّا على الكلام، وقدرة على استعمال هذه المهارة لا تتوافر لدى غيره من الكائنات. إلا أنّ استعمال لغة التواصل عمليَّة مكتسبة بالتعلم؛ أي إنه على الرغم من وجود أسباب فطريّة موروثة داعية لاستعمال اللغة واكتسابها إلا أنَّ هذه المهارة تحتاج إلى وسط يساعد على ظهورها، لابد من تعريضه لتأثيراته.

في المراحل الأولى من النمو اللغوي يصدر الطفل أصواتًا متنوعة يقلد بها الأصوات البشرية المحيطة به، والتي يسمعها ويستجيب لها، تكون في الغالب ذات دلالة تعبيرية تفهمها الأم التي ترى فيها تعبيرًا عن الحالات الانفعالية التي يعيشها أو يتعرض لها كالخوف والغضب والجوع والألم وغيره.

ويبدأ الطفل مسيرته اللغوية بالنطق بالحروف الحلقية ثم حروف الشفة، ثم يجمع بينهما، ثم الحروف السنيّة، ثم الأنفيّة وهكذا، حتى تظهر الكلمة الأولى في بداية الشهر التاسع، وقد تتأخر عن ذلك الموعد بحسب ذكاء الطفل وقدراته العصبية والعضوية، وفي السنة الثانية من عمره ينطق بالكلمتين، وهكذا تزداد قدراته على النطق بالكلمات والجمل شيئًا فشيئًا.

يقول البلدي: " حتى إذا قربوا من الكلام فلتكثر الحاضنة دلك ألسنتهم والعبث بها: وليكن ذلك الدلك بالعسل والملح الأندراني، ولا سيما إذا كانوا يبطئون بالكلام"[١٦].

والبطء في الكلام وسائر عيوب الكلام قد تنشأ

عن عيوب في الجهاز العضوي للشفتين والأسنان واللسان والحنك وسائر أجزاء الجهاز الصوتي، وإذا علمنا ذلك أدركنا أهمية دعوة البلدي الحاضنات والقائمات على تربية الطفل إلى دلك اللسان والعبث به وقيمة ذلك، ففي هذه العملية فحص دقيق للجهاز الصوتي وتقوية اللسان وتدريب للصبي على التحكم في استعماله وتحريكه بالشكل الذي يساعد على إخراج الأصوات بطريقة صحيحة.

واللغة أيضًا مظهر من مظاهر النمو العقلي والحسي الحركي، ويرتبط امتلاكها بالذكاء وبثراء البيئة الاجتماعية والثقافية للطفل، فلا بد من وسط يساعد على امتلاك هذه المهارة، فيجب تعريض الطفل لتأثير هذا الوسط اللغوي، وتلعب الأم دومًا أدوارًا مهمَّة في إكساب الطفل هذه المهارات الاجتماعية والنفسية، فهي التي تناغي الطفل في أيامه الأولى وتريحه على صدرها، وتكون المصدر الأول والوحيد لحنانه وإشباع حاجاته، ومصدرًا لسائر خبراته، فهي المعول عليها لتعريض الطفل لتأثير هذا الوسط اللغوي. يقول البلدي:" وإذا كانوا يبطئون بالكلام، تتكلم بين أيديهم ويلقنوا كلامًا خفيفًا سهلا"[١٧].

فالاتصال اللغوي يكون معظمه مع الأم، وهذا الاتصال اللغوي والاحتكاك المباشر بالأم من أهم العوامل المساعدة على النمو اللغوي السليم[١٨].

النمو الحسّي الحركي

وفي الباب الخامس والأربعين تحدث البلدي عن النشاط البدني للطفل. فأشار إلى أهميّة الرياضة والحركة للأطفال ولجميع الناس كبارًا وصغارًا، وحدد شروط مزاولتها للصبيان الصغار:" إنّ الرياضة والحركة يجب أن يكون استعمالها في كل أحد، لا في الأطفال والصبيان فقط، عند انهضام الأغذية في أبدانهم، وانحدارها عن معدتهم، وقبل أخذهم الأغذية في يومهم، وقبل استحمامهم وتمرخهم"[١٩].

ففي هذه المرحلة تبدأ قواه العقلية والعضلية في الانطلاق والبروز، نتيجة النمو السريع، قياسًا مع المراحل الأخرى، وبفعل التآزر الحسي الحركي الذي يمكن الطفل من السيطرة على حركاته كالجلوس والحبو والوقوف والمشي.

وذكر البلدي من أنواع الرياضة:

* **الحركة الذاتية:** التي تبدأ بقدرة الطفل على تحريك أعضائه: فحذر من منع الطفل مادام قادرًا عليه؛ لأنّ الحركة نشاط طبيعي وحيوي للنمو. كما حذر من حمل الطفل على حركات لا يقوى عليها كالمشي قبل الأوان، تفاديًا لكل ضرر يلحق بعظامه الفتية.

* **الحركة من الخارج (من الغير):** كركوب الخيل والسفن، وهي لا تناسب الصبيان الصغار، إذ يكفيهم من هذا النوع التأرجح في المهود أو أيدي الكبار.

* **الحركة بالأدوية:** وهي التي تنشأ عن تناول الأدوية. ويحوطها البلدي بمحاذير كثيرة.

وخلال حديثه عن الرياضة أشار البلدي إلى أهمية عامل النضج في نمو الصبيان الصغار، وهو عامل وراثي في الغالب " قد يدلك طلب الصبيان للحركة في هذه السن على مبلغ ملاءمة طبائعهم الرياضية. فإنك لن تقدر على منع الصبي من أن يركض برجليه ويظفر بيديه، وإن اضطررته ومنعته، فإنّ الطبيعة قد بلغت في القدرة على أن جعلت في جميع الحيوان الحركات الموافقة لهم في صحتهم وسلامتهم"[٢٠].

يعتمد المنهج التربوي في هذه المرحلة بالذات على العناية بالحواس والخبرة الحسيّة الأوليّة، وعلى الاتصال بالعالم الخارجي عن طريق تلك الحواس، وليس المهم أن يحس الطفل، بل الأهم أن يتعلم كيف يحس وكيف يوظف حواسه لتلبية حاجاته، لذا كان لزامًا على المربين إعداد المجال الحسّي للطفل بالقدر الكافي من المثيرات الحسيّة البصرية والسمعيّة.

أما من الجانب الحركي فتجدر الإشارة إلى أنّ الحركة حس في أصلها، وتبقى مرتبطة دوما بجذورها الحسيّة، الشيء الذي يسوّغ نظرية (المثير والاستجابة)، فحواس الطفل المختلفة تتأثر بالمنبهات الخارجية، وتستجيب بردود الفعل الحركية. يقول البلدي: " إنّ استعمال هاتين الصناعتين (الموسيقا والحركة) على ما ينبغي قادر على تهذيب النفوس؛ والحواضن قد لطفن في استعمال الحركة والرياضة في الأطفال باتخاذهن المهود والأسرة وعلى أيديهن"[٢١].

المرحلة الثانية من عمر الطفل

تحدث عنها البلدي في الباب السابع والأربعين من المقال الثاني، ولم يتكلم عن مظاهر النمو البدني أو العقلي. كما لم يتحدث بالإسهاب والعمق اللذين خصّ بهما المرحلة واتباع نظام تغذية متكامل موافق للصبي، للوفاء بمطالب النمو البدني، الذي لا يتم بالسرعة نفسها، التي تمّ بها في المرحلة السابقة. إلا أنه واصل نصائحه في العناية بالرياضة البدنية، والاستحمام بالماء المعتدل الحرارة. لكن تنشيط نمو الطفل يدعو إلى الاهتمام برياضته وغذائه واستحمامه. وهذه الأمور تلبي حاجة الصبي المتزايدة إلى النشاط والطاقة، وتبرز قدراته، وتنمي إمكاناته[٢٢]، كما تدعو إليها الرغبة في رعاية سلامة الصبي البدنية ووقايته من الأمراض[٢٣].

والطفل في هذه المرحلة تعرف سرعة نموه العضوي نوعًا من التباطؤ النسبي، ولما كانت أعضاؤه لا تزال هشة لمّا يكتمل نضجها فهي في حاجة إلى رعاية خاصة من حيث التغذية والنظافة والرياضة، فهذه العوامل جميعها تتكامل ويعزز الواحد منها الآخر لدرجة أنّ الصحة الجسمية قد تستحيل بغياب أحد هذه الشروط الثلاثة. فيجب أن تصبح النظافة عادة راسخة وتقليدًا ثابتًا لهم في سلوكهم وحياتهم الخاصة، أما الرياضة، فيجب الاقتصار على الحركات الخفيفة غير المتعبة لطاقة الطفل العضليّة، مراعاة لإمكاناته وقدراته.

ابن سينا ومرحلة الرضاع

وابن سينا كغيره من الأطباء المسلمين يرى أنّ الطفولة مرحلة طويلة تبدأ من الاجتنان، وهذه المرحلة الخفية لا تقل أهمية عن المراحل الأخرى، بل لعلها من أكثر المراحل أهمية وخطورة، للتأثير القوي لحالة الأم في الجنين. يؤكد هؤلاء الأطباء أنَّ الصبي في مرحلة الاجتنان يكون مرتبطًا بأمه، بل يشكل جزءًا منها، يتغذى من دمها ويتأثر لقلقها وتوتراتها، ويتضرر بضررها، لذلك كانت الدعوة للعناية بالأم الحامل واضحة في كتب الأطباء كلهم، وكذلك ابن سينا، فقد بحث هذه المسألة في المقالة الثانية من الفن الحادي والعشرين الذي خصّه بمشكلاتات الحمل والوضع[٢٤].

وكذلك مرحلة الرضاع أيضًا، فإنّ الرضيع لا يزال غير قادر على الانفصال عن الأم والاستغناء

عنها، فهي لا تزال مصدرًا لغذائه ومنبعًا لحنانه الذي لا يقل أهمية عن هذا الغذاء، يقول ابن سينا: " الغرض المقدم في معالجة الصبيان هو تدبير المرضع"(٢٥).

فالرضيع لا قدرة له على الوفاء بحاجاته وتلبية ضرورات نفسه، فالأم هي المدبرة المتولية أمره، وهي أقرب الكائنات إليه وأعلمهم بحاله، يوصيها ابن سينا بتكثيف العناية بالصبي، وينصحها بتتبع نظافته وفحص مداخله ومخارجه مع مراعاة الرفق في ذلك(٢٦).

كما يقدم نصائح مهمّة ترشد الأم إلى الطريقة المثلى في إرضاع الصبي، مؤكدًا أهمية حليب الأم " يجب أن يرضع ما أمكن بلبن أمّه، فإنه أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه وهو في الرحم، أعني طمث أمه، فإنه بعينه هو المستحيل لبنا، وهو أقبل لذلك وآلف"(٢٧).

ويحقق رضاع الصبي من أمه عدّة فوائد صحية بدنية ونفسيّة، وقد التفت ابن سينا إلى دور الرضاعة من الأم في وقاية الصبي من الأمراض والآفات التي تهدده. إضافة إلى ما تحققه من إحساس بالأمان والقبول" حتى إنه صح بالتجربة أنّ إلقامه حلمة أمه عظيم النفع جدًّا في دفع ما يؤذيه"(٢٨).

مرحلة المهد أو الرضاع، وهي مرحلة وسطى ما بين الاجتنان والانفصال أو الفطام، أي ما بين الارتباط والاستقلال عنها. ولتحقيق النجاح في إكساب الصبي عادات رضاعية حسنة، يقدم ابن سينا نصائح مهمَّة للمرضعات أبنائهن، فيقول:" لا يبدأ في أول الأمر في رضاعه بأرضاع كثيرة، ويجب أن يكتفى بإرضاعه في اليوم مرتين أو ثلاثًا، والأجود أن يلعق عسلاً ثم يرضع، ويجب أن يحلب من اللبن الذي يرضع منه الصبي في أول النهار حلبتان أو ثلاثة، ثم يلقم الحلمة، وخصوصًا إذا كان باللبن عيب، ويستحب أن تكون من ترضعه في أول الأمر غير أمه حتى يعتدل مزاج أمه"(٢٩).

وعادة إرضاع الوليد من غير أمه في أيامه الأولى كانت منتشرة بشكل واسع، ونصح بها كل المربين والأطباء بدعوى أنّ مزاج الأم يكون غير معتدل، وحليبها خلال الأيام الأولى للوضع تكون به أخلاط، احتملوا أن تكون ضارة بالصبي، وقد حرمت هذه العادة الصبيان من الاستفادة من القيمة الغذائية لذلك الحليب الغني بالمواد البناءة.

فتحتاج إذًا لمرضع تجمع شروطًا بدنيّة وعقليّة وأخلاقية متميّزة، أحصاها عدد من الأطباء المسلمين إلى جانب ابن سينا. يعرض ابن سينا جملة من النصائح لحسن اختيار الظئر المرضع للصبي، إدراكًا منه لأهمية أثر المرضع في الصبي بدنيًّا وعقليًّا وخلقيًّا (فإنّ اللبن يعدي)(٣٠). كما قال في رسالة السياسة.

ويقول ابن سينا في (القانون):" الغرض المقدم في معالجة الصبيان هو تدبير المرضع"(٣١) اقتداء برسول الله ﷺ الذي كان ينهى عن استظئار المجنونة(٣٢)، ويضيف ابن سينا:" إنّ سوء خلقها أيضًا مما يسلك بها سوء العناية بتعهد الصبي وإقلال مداراته"(٣٣)، ومن هذه الصفات:" أما في أخلاقها فأن تكون حسنة الأخلاق محمودتها، بطئية في الانفعالات النفسانية والرديئة من الغضب والغم والجبن وغير ذلك. فإن جميع ذلك يفسد المزاج، وربما أعدى بالرضاع"(٣٤)، وهذا يدل على إدراك ابن سينا لسرعة تأثر الصبي الرضيع بالأشخاص الذين يحيطون به ويتصل بهم.

والوصية المتكررة في كتب الأطباء المسلمين كلهم

أن يكون رضاع الصبي من أمه إلا إذا حال من ذلك حائل، فلا بد من اللجوء إلى استرضاع امرأة أخرى، فلا بأس من ذلك إذا تمّ اختيار مرضع صالحة" فإذا منع من إرضاعه لبن والدته مانع من ضعف وفساد لبنها، أو ميله إلى الرقة، فينبغي أن يختار له مرضعة على الشروط التي نصفها بعضها في سنها، وبعضها في سحنتها، وبعضها في أخلاقها، وبعضها في هيئة ثديها، وبعضها في كيفية لبنها، وبعضها في مقدار ما بينها وبين وضعها من جنس مولودها".

و "المرحلة الطبيعيّة للرضاع سنتان"[٣٥]، وهذه المرحلة المهمّة من عمر الطفل تتميز بالعجز الشامل الذي يكون بارزًا بقوة في الأسابيع الأولى، ولكن لا يفتأ يقل ليحل محله قدرة الصبي على الاستقلال الذي يرتبط بنمو قواه العضلية والعقليّة الكامنة، التي تبدأ في البروز والنشاط نتيجة النمو السريع والتآزر الحسّي الحركي الذي يمكن الصبي من السيطرة على حركاته كالجلوس والحبو والوقوف والمشي[٣٦].

ومع بداية بروز هذه القدرات يتعرض الصبي لبعض الأخطار والحوادث التي تكون في الغالب بسيطة للغاية، لهذا يوصي ابن سينا بضرورة رفع جميع الأشياء التي قد تصيب الصبي بأذى؛ لأنه حين يبدأ الطفل في الزحف والركض نحو أي شيء يراه في متناوله لكي يشبع في نفسه غريزة حب الاستطلاع: "والواجب في أول ما يقعد ويزحف على الأرض أن يجعل مقعده على شيء أملس لئلا تخدشه خشونة الأرض، وينحى عن وجهه الخشب والسكاكين، وما أشبه ذلك إما بنخس أو بقطع، ويحمى من التزلق من مكان عال"[٣٧].

ومع نمو الذات يتكون مفهوم الذات الذي يُعدّ الحجر الأساسي للشخصية، إذًا في هذه المرحلة يوضع أساس نمو الشخصية فيما بعد وتتكون سمات الشخصية، فإذا كانت عوامل النمو سليمة ومواتية كان نمو الشخصية سليمًا، في حين إذا كانت هذه العوامل مضطربة أثرت تأثيرًا سيئًا على نمو الشخصية، وأدّت إلى عدم توافقها، لذلك يقول ابن سينا: " إنّ تدبير الطفل (الرضيع) هو بالجملة الترطيب لمشاكله ومزاجه"[٣٨]، مما يلزم الوالدين معاملته بليونة وتبصر[٣٩].

كما يوصي بعدم تحميل الصبي مالا يطيق من الحركات التي لا تسمح بها قدراته ونموه، فيقول: " إذا أخذ ينهض ويتحرك فلا ينبغي أن يمكن من الحركات العنيفة، ولا يجوز أن يحمل على المشي أو القعود قبل انبعاثه إليه بالطبع، فيصيب ساقيه وصلبه آفة"[٤٠].

ولم يفت ابن سينا الإشارة إلى ما تتميز به المرحلة من سرعة نمو الوظائف الحسيّة واستجابة لمصادر اللون والضوء والصوت المحيطة به، وتؤدي هذه الخبرات الحسيّة سلوكًا هادفًا حيويًا واجتماعيًا[٤١]، يقول ابن سينا: " فإنه من الواجب أن يلزم الطفل شيئين نافعين أيضًا لتقوية مزاجه:

- أحدهما التحريك اللطيف.
- والآخر الموسيقا والتلحين الذي جرت به العادة لتنويم الأطفال.

وبمقدار قبوله لذلك يوقف على تهيئته للرياضة والموسيقا أحدهما بيده والآخر بنفسه"[٤٢].

وقد ثبت بالتجربة أنه ابتداء من الشهر الرابع يميز الرضيع بين الأصوات، وفي الشهر الخامس يستطيع تحديد مصدر الصوت. والأصوات الإيقاعيّة الجميلة الهادئة تبعث على الراحة والاسترخاء[٤٣]. أما حين تقرن هذه الأصوات

الجميلة الحنونة بالحركات اللطيفة الرشيقة، فإنها ستحقق فائدة عظيمة في تنشيط نمو الصبي وعضلاته وأعضائه ودورته الدموية، وبث مشاعر الأمان في نفسه نتيجة لما يتم من الاتصال البدني بينه وبين أمه، وهي أمور مهمَّة في نمو الذات وتكوين مفهوم إيجابي لدى الطفل عن ذاته، حتى يتهيأ بشكل جيد لدخول المرحلة اللاحقة وهي مرحلة الفطام.

مرحلة الفطام

في مرحلة الفطام يتعلم الطفل جملة من العادات، وتثرى خصاله الخلقية الأولى، وتنمو البذرة الاجتماعية ما يؤثر لاحقًا في شخصيته كبيرًا.

ويرى ابن سينا أن يؤدي تدبير الطفل في هذه المرحلة إلى تحقيق الأغراض الآتية:

* حماية النمو النفسي للصبي من كل اضطراب.
* رعاية النمو البدني الحسّي الحركي.
* رعاية النمو الاجتماعي.

فاستجابات الصبي الانفعالية تتركز في أمرين اثنين، هما راحته الجسمية وتغذيته[٤٤]، فعند تلبية حاجة الطفل إلى الأكل والشرب والنوم والنظافة فإنه يلاحظ عليه الهدوء وعلامات السعادة، أما عند عدم تلبية هذه الأمور، فالتوتر والغضب والحزن ونحو ذلك أنماط سلوكية تكون متوقعة[٤٥].

ويوصي ابن سينا أن يحفظ لئلا يعرض له غضب شديد أو خوف أو غم أو سهر، وذلك بأن يتأمل كل وقت ما الذي يشتهيه ويحن إليه فيقرب إليه، وما الذي يكرهه فينفى عن وجهه، ولهذه العملية فائدتان أو منفعتان على حد تعبير ابن سينا:

* إحداهما في نفسه بأن ينشأ من الطفولة حسن الأخلاق ويصير ذلك ملكةً لازمة.
* والثانية لبدنه كما أنّ الأخلاق الرديئة تابعة لأنواع سوء المزاج، فكذلك إذا حدث عن العادة استتبعت سوء المزاج لها[٤٦].

إنّ لفظ الأخلاق عند ابن سينا يشمل الانفعالات. والسلوك الانفعالي للصبي لغة نفسية متعلمة للتأثير في الآخرين. يتعلم الطفل بالتدريج، وفي المواقف والخبرات المختلفة كلمات معيارية وتعبيرات شائعة للوجه وحركات معينة يعبر بها عن انفعالاته، ويتعلم أيضًا بالتدريج طريقة التعبير الانفعالي للآخرين.

وفي المرحلة تتمايز الانفعالات ويوضع أساس مشاعر الفرد بالحب والغيرة والثقة في النفس والشعور بالأمن[٤٧].

فالتوتر والاضطراب الانفعالي يؤديان إلى عدم استقرار الصبي وإلى أزمات عصبية كالصراخ والتخريب والانسحاب[٤٨]. يكون الغضب عندما يشعر بعدم الراحة الجسديّة، أو عند وجود عوائق تحول دون تحقيق حاجاته، أو تدخل الكبار أكثر من اللازم في سلوكه، وعند ذلك يعبر عن غضبه بحركات قوية كالبكاء والصراخ والرفس بقدميه ومخالفة الأوامر وغيرها[٤٩].

يقول ابن سينا: " إنّ الغضب يسخن جدًّا، والغم يجفف جدًّا، والبليد يرخي القوة النفسانية وتميل بالمزاج إلى البلغمية"[٥٠]. فالغضب انفعال تصاحبه تغيرات فسيولوجية وعصبيّة تؤثر في السلوك. وعند غضب الصبي يزداد قلبه في النبض، وتتقبض عضلاته، ويرتفع ضغط دمه، ويطلق الكبد مخزونه من السكر لإعطاء الطفل ما يحتاج إليه من طاقة، ويزداد إفراز هرمون النورادينالين.

وتعبيرات الغضب كثيرة، أهمها الصراخ، وأحيانًا عض الصبي نواجذه، وهذه المظاهر الفيزيولوجية الحادّة المصاحبة لهذا الانفعال هي التي حدت بابن سينا إلى القول عنه إنه يسخن جدًّا. ولما كانت هذه الانفعالات النفسيّة ضارة بالصبي؛ لما لها من تأثيرات في صحته البدنية ونموه السليم، يدعو ابن سينا لحفظ الصبي منها لضمان سلامة تكوينه النفسي، " ففي تعديل الأخلاق حفظ الصحة للنفس والبدن جميعًا"[٥١].

ويرى ابن سينا أنّ مطالب الصبي تنحصر في النوم والأكل والنظافة " فإذا انتبه الصبي من نومه فالأحرى أن يستحم، ثم يخلى بينه وبين اللعب ساعة، ثم يطعم شيئًا يسيرًا، ثم يطلق إلى اللعب الأطول، ثم يستحم، ثم يغذى، ويجنبون ما أمكن شراب الماء على الطعام لئلا ينفذه فيهم نيئًا قبل الهضم"[٥٢].

إنها نصائح تستجيب لطبيعة المرحلة التي يمر بها الصبي، وتعبر عن إدراك واعٍ ودقيق لمطالب النمو في هذه المرحلة الدقيقة من عمر الصبي، وهي مطالب يؤدي تحقيقها إلى نمو بدني سليم، وتوافق نفسي ذاتي، وتكيف اجتماعي ملائم؛ لأنّ الصبي في هذه المرحلة يتعلم عادات مختلفة متنوعة، وتثرى خصاله الخلقية وتنمو لديه البذرة الأولى للسلوك الاجتماعي.

مرحلة التلقّي والتوجيه

يقول ابن سينا عن الصبي: إنّ علامات النضج الحسّي الحركي للطفل تبدو معالمها في اشتداد مفاصله واستواء لسانه ووعي سمعه وتهيئه للتلقي، وهي تبدو عند ست سنين[٥٣]. حينذاك يجب دفعه لمن يتولى تعليمه.

وتمتد هذه المرحلة إلى سن الرابعة عشرة من عمر الطفل[٥٤]، وفيها تزيد قدرة الصبي على تحمل المشقة. وفي هذه السن لا يتضرر الطفل من نقص استحمامه عمّا كان عليه في المرحلة السابقة، هذا يتفق مع نصيحته بنقص الرطوبات والتجفف الذي يؤدي إلى تصلب بنية الصبي واشتدادها، أما الأكل فيستحسن أن يكون بعد التعب الذي يتولد عنه الإحساس بالجوع، وحتى لا يفهم من كلامه هذا دعوة إلى الاتجاه بالصبي نحو العنف الحركي، يستدرك ابن سينا بالقول بتقليل الحركات الرياضيّة المعنفة، خاصة في المرحلة ما بين الفطام وسن الترعرع، ويلزمون الاعتدال مراعاة لظروفهم البدنية وقدراتهم الجسديّة والقاعدة في ذلك هي " تدبيرهم في هذه المرحلة هو تدبير الإنماء وحفظ صحة أبدانهم"[٥٥].

مبحث التنشئة الاجتماعية

التنشئة الاجتماعية

بعبارات موجزة يعرف الألوسي التنشئة الاجتماعية على أنها التأثير الذي يقع على الطفل من بيئته الاجتماعية لتحويله إلى كائن اجتماعي ولإعداده لثقافته التي يعيش فيها[٥٦].

ويعرفها غيره بأنها العملية التي عن طريقها يتمثل الناشئ عناصر الثقافة، وتنتقل من خلالها توقعات الجماعة إلى الأفراد عن طريق اللغة والحركات والإشارات.

وتعمل التنشئة على تحويل الكائن الحي إلى شخصية، والشخصية إلى فرد اجتماعي، يوجه سلوكه الوجهة التي تتفق مع توقعات الآخرين، وتتضمن التنشئة أسلوب تنمية الشخصية وتنمية القدرات والمعايير والأحكام والاتجاهات والدوافع التي في مجموعها تكون الشخصية.

البلدي

وشرح البلدي أنّ عوامل كثيرة تتضافر لتشكل البنية الأساسية لشخصية الفرد، فبعض هذه البنية موروث من الوالدين" أول مزاجها أنها من المني"[٥٧]، وبعضها من أثر البيئة الطبيعية والوسط الجغرافي " فإنّ قال قائل إنّ الحرارة أغلب عليهم من أجل شهواتهم وحمرة شعورهم، فليتدبر طبائعهم، ألوان القوم الذين يسكنون بكور الروم التي يقال لها نيطس، إلى طبائع أهل مصر، وجنس الذين يسمون باليونانية كاراطن؛ لأنه يتعلم أنهم أكثر حرارة أجساد من غيرهم"[٥٨]، وبعضها مكتسب بالتعليم والمعايشة، وهو ما ذكر في فصول متعددة من الكتاب.

فالتنشئة المبكرة تكون داخل الأسرة، فمن طريقها يكتسب الطفل اللغة والعادات والتوقعات والقيم وأساليب إشباع الحاجات، وتتطور شخصيته المتمركزة حول ذاته إلى شخصية اجتماعية، ويكون ذلك نتيجة رغبة الطفل في التواصل بالمحيطين به بصفتهم أعضاء في جماعة تضمن له إشباع حاجاته، وتسهر على راحته، وتوفر له الأمن والطمأنينة والعطف والاستقرار.

والأسرة أول بيئة اجتماعية يعيش فيها الطفل، يشعر بالانتماء إليها، وبذلك يكتسب أول عضوية له في جماعته، فيتعلم كيف يتعامل مع الآخرين في سعيه لإشباع حاجاته وتحقيق مصالحهم من خلال تفاعله مع أعضائها.

فمرحلة الرضاعة تعدّ من أهم مراحل الطفولة، حيث يوضع فيها أساس نمو الشخصية فيما بعد. وفي هذه المرحلة والمرحلة التالية لها مباشرة تتكون سمات الشخصية الأساسية، فإذا كانت عوامل النمو سليمة ومواتية كان نمو الشخصية سويًا، في حين إذا كانت هذه العوامل مضطربة أثرت تأثيرًا سيئًا في نمو الشخصية وأدّت إلى عدم توافقها.

إنّ التعاريف المختلفة لمفهوم الشخصية تفيد كما تظهر لدى الفرد لا تشكل جانبًا واحدًا من مجموع جوانب البناء النفسي للفرد. لكنها الصورة المتكاملة في البناء[٥٩].

والتربية تجعل جوانب البناء تبدو في صورة متكاملة، لأنها ترعى سلوك الأفراد وتصرفاتهم وتوجهها. كما أنّ التربية تتضمن توفير وسائل تلبية احتياجات الأفراد وسبلها. فالفرد العادي السليم يحتاج عادة إلى:

- نظام سيكولوجي أساسي.
- السلامة من الخطر الخارجي.
- الحاجة إلى النشاط الاجتماعي.
- الحاجة إلى تحقيق الذات وتقديرها واحترامها[٦٠].

إنّ التكيّف الاجتماعي السليم يمر عبر التكيف النفسي. وعملية التنشئة الاجتماعية ترعى هذا التكيف وتسعى لتحقيقه بإكساب الناشئ أنماط السلوك والخبرات الملائمة، وتتحقق هذه العملية على يد أفراد الأسرة، وبخاصة الوالدين والمربين، المسؤولين على إدماج الناشئ في مجتمعه.

وفي معرض الحديث عن مظاهر نمو الطفل في المرحلة الأولى من عمره، الممتدة من السنة الأولى إلى السنة السابعة. قسم البلدي نمو الصبي العقلي والانفعالي إلى ثلاث مراحل:

- مرحلة ما قبل قبول الأوامر والنواهي.
- مرحلة قبول الأوامر والنواهي.

الفكر التربوي عند الأطباء المسلمين (البلدي وابن سينا نموذجا)

- مرحلة قبول التعليم.

بهذا التقسيم يشير البلدي إلى أمر مهم، وهو أنّ السلوك الاجتماعي للصبيان، خلال المرحلة السابقة لتمييزهم الأوامر والنواهي، هو سلوك بريء حتى لو كان خاطئًا؛ لأنّ إدراك الصبيان للمعايير الاجتماعية لا يزال محدودًا[٦١].

مرحلة قبول الأوامر والنواهي تبدأ عادة في نهاية السنة الثانية عند الفطام، وفيها يشرع الصبي في تعلم بعض العادات، وتتكون عنده الخصال الخلقية الأولى، وتنمو البذرة الاجتماعية، ما يؤثر لاحقًا في شخصيته كبيرًا.

وشرح كيف يمكن أن نفلح في عملية إكساب الصبيان بعض المعايير الاجتماعية عبر تليين حدّة أنانيتهم وذاتيتهم، في مرحلة قبولهم الأوامر والنواهي. بتعويد الأطفال وتدريبهم على التحكم في استجاباتهم وضبط أنفسهم " فإذا بلغ الصبي مبلغ من يتهيأ أن يقبل ما يؤمر به بالضرب والتهديد والترهيب والتقيد، ينبغي في هذه الحال أن يُعوَّد الصبي ويحمل على أن يعوّد نفسه التماس الصحة، وما يخصب به بدنه ويصح جسمه، وأن يُعوَّد أيضًا سرعة المواتاة وضبط المواتاة وضبط النفس، بأن يقال له لست تذوق كذا إن لم تسارع إلى فعل ما أريد منك"[٦٢].

في عملية التنشئة يكتسب الطفل اللغة والعادات والمعاني المرتبطة بأساليب إشباع رغباته وحاجاته كما يكتسب القدرة على توقع استجابات الغير نحو سلوكه واتجاهه، فإشباع الحاجات البيولوجية يتم عن طريق أساليب معينة تصفها الأسرة، فيتعلم الأكل والشرب وقضاء الحاجة والنوم واللباس واللعب، وغير ذلك وفق آداب سلوكية معينة حتى ينشأ على النحو الذي ترتضيه مؤسسة الأسرة، فهناك تحديد اجتماعي وتكييف ثقافي لوسائل إشباع الحاجات.

لقد انتبه البلدي إلى غلبة الطابع السلبي على سلوك الطفل في هذه المرحلة، كما انتبه إلى قدرة الصبي واستعداده للانصياع لمطالب المحيط والإذعان له. لكن ذلك يتم بتدريج وعلى مهل، حيث يتقبل الصبي بعض القيود الضرورية والوالدان يلعبان دورًا مهمًّا في هذه العملية؛ لأنّ الصبي مع إصراره على التمسك بسلوكه السلبي والتمركز حول ذاته الأنانية؛ فإنه يحب أن يكون قريبًا من والديه يحظى بعطفهما واهتمامهما، ويسعى في سبيل ذلك لكسب رضاهما؛ لأنه وسيلة لتلبية حاجاته المتنوعة إلى الأمن والحب والثقة ووسيلة لتثبيت موقعه في الأسرة.

وموقع الوالدين بالخصوص يهيئهما ليؤديا دورًا مهمًّا في إكساب الصبي المعايير الاجتماعية بانتهاج هذا الأسلوب الذي يعرضه البلدي، والذي يقوم على الإشراط والتعزيز، وهو الذي تنهجه المدرسة السلوكية المعاصرة في تعديل السلوك، ويعتمد أساسًا على مبادئ التعلم الاجتماعي.

كما أكّد البلدي أهمية المحيط، وأهمية علاقة الوالدين والمعلمين والداية، في تشكيل أخلاق الطفل. فنمو الطفل النفسي يأخذ مساره في أحضان المحيط بين الأفراد الذين يرعون هذا النمو كالوالدين والداية والمعلمين. وبيّن البلدي أنّ الطفل يعتاد الأخلاق ويكتسبها في هذا المحيط، ولا يولد بها " لا يطيق أحد أن يقوم الخلق من النفس"[٦٣]، وهذا مدعاة لرعاية أخلاق الصبي ومداومة تتبعها وتصحيحها والعناية بها، ومن شروط هذه العناية:

- تسميع الصبي الأصوات الحسنة الملحنة اللطيفة الإيقاع.
- وقاية الصبي من كل أمر مفزع ومنظر قبيح.
- الاعتدال في تلبية رغبات الصبي وعدم المغالاة في ذلك.
- معرفة حاجات الصبي والحرص دومًا على ترجمة بكائه وحركاته لمعرفة رغباته.

حركة الطفل هي وسيلته لتعرف ذاته وقدراته واكتشاف محيطه وتحديد موقعه فيه، ويؤدي ذلك إلى ربط علاقات مع هذا المحيط بكل مكوناته والتعايش مع أفراده. كما أنّ هذه الحركة التي يشبع الطفل بها كثيرًا من حاجاته تساعده على تعلم أنماط السلوك الاجتماعي اللازم. فالحركات التي تتم في اللعب هي استجابات سلوكية يتحقق خلالها التفاعل مع المحيط، وهذه الاستجابة تثبت ويحفظها الصبي ويكررها إذا لقيت القبول الاجتماعي واستحسان أعضاء أسرة الصبي. أما إذا خالفت القيم والتقاليد الاجتماعية فإنّ القائمين على الصبي يعدلونها ويصححونها ويطالبون الصبي بذلك، حتى تصبح مقبولة اجتماعيًّا متوافقة مع توقعات أعضاء الجماعة.

وهذا التفاعل هو الذي يحول الفرد من كائن حي محض إلى كائن إنساني اجتماعي يتفاعل مع جماعة إنسانية لها قيم وعادات وثقافة معينة بمنزلة قوانين يراعيها الأفراد في سلوكهم ويخضعون لها.

وسبق للبلدي الحديث في البابين الواحد والأربعين والثاني والأربعين عن تدبير الصبي في أواخر الأسبوع الأول. عندما يكون قادرًا على سماع الأوامر وتنفيذها، وقبول التعلم، حيث أوصى بتعليم الطفل المعايير الاجتماعية، التي يكون قادرًا على تعلمها، في هذه المرحلة التي تتسع فيها دائرة تفاعله الاجتماعي وعلاقاته في الأسرة والمدرسة. والحث على تعويدهم التحكم في استجاباتهم وضبط أنفسهم. كما يوصي بتعويدهم العمل على التماس ما يفيدهم في نموهم البدني، من نظافة ورياضة وغذاء، وتزويدهم بالمعايير الثابتة عند التماسهم ذلك، كالاعتدال والضبط ومراعاة الحاجة الذاتية والأخلاق العامة[٦٤]، وتتضمن هذه النصائح والإجراءات تعليمًا لكيفيّة العيش والتعامل مع المحيط المادي والاجتماعي والبشري، وتنمية الألفة بالناس والوسط.

ففي هذه المرحلة بالخصوص تنمو قدرة الطفل على العمل الجماعي، ومن خلال أدواره التي يؤديها داخل الجماعة يتدرب على احترام القواعد والقوانين الجديدة التي لم يألفها في الوسط الأسري، وبقدر ما يرتبط بجماعته يقل اعتماده على والديه وخضوعه لسيطرتهما.

لم يقف البلدي عند الحديث عن مطالب النمو الاجتماعي والبدني. فكذلك النمو العقلي والعاطفي حظي باهتمام هذا الطبيب والتفاته. نجد ذلك في أقواله التي تشيد بتعليم الصبي الأخلاق الطاهرة ومبادئ العلوم؛ لأنها تكسب الصبي جمالاً في هذه المرحلة خاصة. والمؤثرة بقوة في المراحل اللاحقة من عمر الصبي. يقول البلدي: " وينبغي أن يقوم نفسه في هذه السن وبخاصة على الأخلاق المرضية، وأن يعود الطهارة في الأخلاق والأفعال ويعلم التعاليم- التي- تكسب نفسه الجمال؛ فإنّ جمال نفسه وسلامة قيادها عدة له قوية جدًّا، وزاد عظيم الدرك فيما يحتاج إلى استعماله في بدنه، في السن الذي يتلو هذه السن"[٦٥]، ورأى البلدي اعتياد الأخلاق الحسنة من شروط التكيف النفسي الاجتماعي ومظاهره؛ وأكد

أنه في مرحلة المراهقة يجب أن يستوفى أمر الأخلاق، وعلى الناشئ في هذه السن أن يدرك القواعد الخلقية كلها. وعلى التربية داخل المنزل أو خارجه أن تزود الصبي بالمعايير الثابتة للتمييز بين رديء الأخلاق وحسنها.

ابن سينا

وقد أفرد ابن سينا لموضوع التنشئة رسالة السياسة التي أشرنا في مدخل الدراسة إلى الشكوك التي تحوم حول صحة نسبتها إليه. ويرى ابن سينا في هذه الرسالة أنّ إعداد الصبي لاحتلال الموقع الاجتماعي المناسب هو حق من حقوقه، ويتضمن هذا الحق منحه اسمًا يعرف به، ويجب أن يكون اسمًا حسنًا دالاً على التقبل، ثم اختيار الظئر المرضع التي يحدد ابن سينا شروطها البدنيّة والعقليّة والنفسيّة، ثم بعد الفطام يؤدب الصبي وتضبط أخلاقه، وفي مرحلة الطفولة الثانية عند تهيئه لتلقي التعليم يلقن العلوم ويبدأ في تعليمه القرآن(٦٦).

فعمليّة التنشئة كما يصفها ابن سينا تبدأ منذ ميلاد الصبي، لكن بوتيرة تزداد حدّةً ووضوحًا مع مرور الزمن وتقدم الصبي في السن، فهي ضعيفة غير ملحوظة في مرحلة الرضاعة، وتتضح بعد الفطام، تتجلى في تعليم الصبي ضبط وظائف الإخراج والتحكم في انفعالاته وردود فعله، وتعلم بعض العادات والقيم والأخلاق(٦٧).

إنّ التنشئة هي التأثير الذي يمارسه الراشدون على الطفل، يعلمونه طرق إشباع حاجاته وفقًا لقوانين المجتمع التي يتبينها الصبي؛ زمرة من الأوامر والتشريعات والنواهي والمباحات والعقوبات والمكافآت غايتها تحويل الطفل من كائن حي محض إلى كائن إنساني اجتماعي يتفاعل مع جماعة لها قيم وعادات وثقافة معينة، وهذا التفاعل الذي يؤهله لاحتلال مكانه المتميز اجتماعيًّا، لن يتم بنجاح إلا إذا توافرت شروط تساعد على توافق الفرد.

وتكيف الفرد الاجتماعي باب من أبواب بناء شخصية فردية سوية، فالسواء يتحقق عبر توافق الفرد مع بيئته(٦٨)، فيقول ابن سينا:" إذا فطم الصبي عن الرضاع بدء بتأديبه ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة، وتواجهه الشيم الذميمة، وتنثال عليه الضرائب الخبيثة، فما تحلى من ذلك غلب عليه، فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعًا"(٦٩). تنشئة أغراضها ترويض أخلاقه.

فالصبي على وفق هذا التصور يولد بأخلاق غريزية أو موروثة بدائية، وهي التي يعالجها المربي بالتعديل والتصحيح لتوافق معايير الجماعة، ثم هناك أخلاق أخرى يكتسبها الطفل من جماعته من خلال تعرضه لتأثيرها، فتهجم عليه حينئذ الأخلاق اللئيمة فيصعب إصلاح أخلاقه.

فمصلحة الصبي في تحقيق توافقه الاجتماعي ومساعدته لتحقيق السواء في بناء شخصيته بمنزلة حق من حقوقه يجب الوفاء به، بتجنيبه مقابح الأخلاق ومعايب العادات.

يعرض ابن سينا عدّة وسائل مساعده لتحقيق ذلك، منها وسائل قسرية وأخرى وعظيّة.

يرى ابن سينا أن المشكلات السلوكية للأطفال هي عادات سيئة تعلمها الطفل في وقت ما، ولمحوها وتعديلها يمكننا تعليمه عادات بديلة، ووسائل ذلك إقامة ارتباطات بين العادات والنتائج المترتبة عليها. ونضمن تعليمًا جيدًا للعادات بحفاظنا على الارتباط القائم بينها وبين النتائج المعززة لها. إضافة إلى المعززات يقوم الوعظ الذي يضمن

مقالات

إرشادًا للصبي، وما يجب عليه فعله أو تركه من العادات والأعمال.

معززات إيجابية كالترغيب والإيناس والإقبال والحمد، ومعززات سلبية كالترهيب والإيحاش والإعراض والتوبيخ. ويحتل العقاب البدني أهمية كبرى في عملية تعديل السلوك، ويتمثل في الضرب باليد أو العصا أو ما شابه ذلك، وقد ذكر ابن سينا في حديثه شروط الضرب وأسبابه وكيفيته.

والتعزيز ثبت بالبحث العلمي المعاصر أنه يحقق وظائف كبيرة منها:

١. يجعل استعادة الاستجابة محتملة الحدوث مرة أخرى.

٢. يمكن أن يؤدي إلى تناقص درجة احتمال عودة الاستجابة إلى الظهور.

٣. يمكنه أن يعمل على تغيير الاستجابات المستقبليّة المحتملة الحدوث.

فإذا كانت نتائج الاستجابات مرغوبة بما لقيه الطفل من تعزيز إيجابي كالحمد والترغيب والإيناس والإقبال، فإنّ احتمال تكرار الاستجابة السلوكية في المواقف المشابهة يزداد قوة، في حين إذا كانت هذه النتائج سلبية غير مرغوبة كالإيحاش والترهيب والإعراض والتوبيخ والضرب، فإنّ الاستجابات يقل احتمال ظهورها في المستقبل.

ويرى بعض السلوكيين المعاصرين أنّ احتمال حدوث استجابة ما في موقف معين يتحدد بفعل متغيرين اثنين هما: التوقع وقيمة التعزيز. ويعرف روتر التوقع بأنه الاحتمالية التي يضعها الفرد بأنّ التعزيز يحدث كوظيفة للسلوك المحدد، الذي سيقوم به في موقف معين(٧٠)، فإذا ترتب على سلوك سيىء عقاب موجعٌ؛ فإنّ ظن الصبي يسوء بما بعدها، فيتوقع ما هو أسوأ، ولا يعود إلى تكرار السلوك القبيح، وهذا ما يشير إليه ابن سينا بقوله:" فإنّ الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظنّه بما بعدها واشتد منها خوفه، وإذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به"(٧١).

من أهم مطالب النمو الاجتماعي في هذه المرحلة – بعد الفطام – أن يتعلم الطفل كيف يعيش ويتعامل مع غيره من الناس وسائر مكونات الوسط المحيط به، ويتعلم لأجل ذلك المعايير الاجتماعية من خلال تفاعله وعلاقاته في الأسرة ومع الرفاق.

وإذا كانت علاقات الطفل بوالديه عمومًا هي من أهم وأغنى مصادر الخبرات المتنوعة السارة والمؤلمة في المرحلة الموالية للفطام، فإنّ علاقاته مع أقرانه لا تقل أهمية من حيث غناها ودورها في تزويد الطفل بالخبرات المتنوعة ومعايير السلوك، وتزداد أهميتها في مرحلة الطفولة الثانية التي تمتد من سن السادسة وتشرف على المراهقة.

ورواد نظرية التعلم الاجتماعي يعدون المحيط الذي تنشأ فيه الاستجابة من المحددات الأساسية للسلوك، ويؤكدون دور الملاحظة لكونها وسيلة من الوسائل التي تحدد أداء الطفل واستجاباته، فيتعلم السلوك عن طريق مشاهدته عند الغير، فهو يلاحظ سلوك الغير ونوع الإثابة التي ترتبت عنه، فيشارك بهذه العملية غيره في اكتساب التجربة أو الابتعاد عنها بحسب نوع النتائج المترتبة عنها.

وبهذا يمكننا أن نعي دعوة ابن سينا إلى إدماج الصبي خلال هذه المرحلة في العمل ضمن الأقران، شريطة أن تكون أخلاق الجماعة حسنة، فإنّ الصبي عن الصبي ألقن وهو عنه آخذ وبه آنس(٧٢).

وهذا التعليم الجمعي يحقق أهدافًا متنوعة

الفكر التربوي عند الأطباء المسلمين (البلدي وابن سينا نموذجا)

منها توفير فرصة مخالطة اجتماعية تساعد على حسن التكيّف، وعلى النمو العقلي والاجتماعي بشروط تتحقق فيها السلامة.

مبحث التعلم

أهمية التعلم عند البلدي

لم يقف البلدي عند الحديث عن مطالب النمو الاجتماعي والبدني. فكذلك النمو العقلي والعاطفي حظي باهتمام هذا الطبيب والتفاته. نجد ذلك في أقواله التي تشيد بتعليم الصبي ابتداء من السنة السادسة الأخلاق الطاهرة، ومبادئ العلوم؛ لأنها تكسب نفس الصبي جمالاً في هذه المرحلة خاصة. والمؤثرة بقوة في المراحل اللاحقة من عمر الصبي يقول البلدي: " وينبغي أن يقوِّم نفسه في هذه السن خاصة على الأخلاق المرضية، وأن يعوَّد الطهارة في الأخلاق والأفعال، ويعلَّم التعاليم - التي - تكسب نفسه الجمال؛ فإنّ جمال نفسه، وسلامة قيادها عدة له قوية جدًّا، وزاد عظيم الدرك فيما يحتاج إلى استعماله في بدنه، في السن الذي يتلو هذه السن"[٧٣].

ويختم البلدي هذا الباب بذكر آراء الطبيب اليوناني فولس[٧٤]، الذي يوصي بدفع الصبيان، في السنة السادسة أو السابعة من عمرهم، إلى معلم يجب أن يكون ساكنًا، يستأنس بالصبيان ويأنسون به، فمعاشرة الصبيان لمثل هذا المعلم تجلب لهم الراحة والسرور[٧٥]، فالمؤسسة التعليميّة لها دور مهم في تنشئة الصبيان لا يقل أهميّة عن دور الأسرة، والمعلم يتولى تنشئة الأطفال وتأهيلهم الاجتماعي والعقلي في مرحلة مهمّة في حياتهم، يزودهم بالمعارف والمهارات السلوكيّة والمهنية. ويضيف البلدي إلى آراء فولس نصائحه في استحسان تعليم الصبي في الثانية عشرة من عمره النحو والهندسة والحساب، من غير إهمال الرياضة البدنيّة[٧٦].

إنّ الطفل في هذه المرحلة يشرف على توديع طفولته، ودخول عالم الكبار والحياة الاجتماعية بأعبائها ومتطلباتها جميعًا. والتعليم النظامي يضمن تحقيق تنشئة سوية وتلقينًا جيدًا للثقافة والقيم الاجتماعية.

تتم عملية التأهيل الاجتماعي على وفق وتيرة متدرجة، ضعيفة في الصبا ومرنة، وتزداد قوتها وشدتها مع نمو الطفل، حتى تقوى وتشتد في مرحلة المراهقة بخاصة. ويحتاج المراهق في هذه المرحلة لمعاملة خاصة تختلف عن المعاملة التي كان يلقاها سابقًا " فإن الذي يحتاج إليه من التدبير في هذا الصبي ليس هو ما يحتاج إليه في ذلك الذي ذكر قبله"[٧٧].

أهم إجراء تربوي يخضع له الطفل في نهاية مرحلة الطفولة هو إرشاده وتوجيهه لما يضمن له تكيفًا اجتماعيًّا وتوافقًا ذاتيًّا سليمًا، ودورًا فاعلاً ووظيفة في وسطه الاجتماعي الثقافي، والقضاء على الأسباب التي تحول دون ذلك لحماية الطفل من الصدمات التي يمكن أن تنشأ بمواجهة هذه الأسباب المانعة من تحقيق ذلك. فالتكوين النفسي للطفل في مرحلة المراهقة يتميز بالرهافة العاطفيّة، وعدم ثبات المعايير، والتوتر الانفعالي، والرغبة الجامعة في تأكيد الذات.

ولتفادي هذه الصراعات التي تنشأ عن هذه الأحوال والظروف يأمر البلدي" المتولي تدبير الصبيان- المراهقين - أن يستعمل في تدبير كل واحد من هؤلاء بحسب ما يكون من تقديره فيه ما يؤول إلى حاله في تصرفه وما يراد له"[٧٨]، وأن

يسلك في التدبير المسلك الذي يضمن حفظ صحته وتوازنه النفسي والبدني.

فإذا لمسنا في الصبي استعدادًا للعمل اليدوي المعتمد على القوة العضليّة، كالجندية أو الصناعة، فإنّ توجيه العناية إلى تعليمه تعليمًا عامًا من العلوم أو الفلسفة يكون قاصرًا عن بلوغ الغاية.

وإذا رغبنا في العناية بأمر بدن الصبي، وكانت غايتنا اشتداد أعضائه وقوة بدنه يجب العمل لبلوغ ذلك بتعليم ينمي هذه الجوانب، لكن دون إهمال جمال النفس وتربية الخلق؛ إذ في هذه المرحلة يجب استيفاء أمر الأخلاق.

وإذا رمنا تربية الولد وتوجيهه توجيهًا مهنيًّا فإضافة إلى العناية بتكوينه المهني السليم الشامل يجب أن نربيه تربية صحيّة نفسية لضمان سلامة نموه.

ويورد البلدي آراء فولس وأقواله في تربية المراهق وتعليمه التي توصي بالعناية بالعلوم والفلسفة والآداب والرياضة البدنية.

وبهذا يضع البلدي لتربية المراهق برنامجًا تعليميًّا ذا أهداف مهنية ومعرفيّة محددة بدقّة ووضوح، وبرنامجا موازيًا تكميليًّا يلبي مطالب النمو العاطفي والاجتماعي والبدني ويراعي خصائص المرحلة وحاجاتها، كما يؤدي توجيه اهتمام المراهق إلى الموضوعات الخارجيّة وتنظيمها دورًا مهمًّا في نموه العقلي؛ لأنه ينمي لديه العقل الناقد والمتذوق.

سيكولوجية التعلم عند ابن سينا

يعدّ ابن سينا التعليم وسيلة لتعديل السلوك، يهدف إلى تحقيق السعادة. يقول ابن سينا: "إنّ السعادة النفسيّة هي تلك السعادة الحقيقية التي تصير إليها النفس في معادها"(٧٩). وفي سبيل ذلك إصلاح الجزء العملي من النفس.

لتحديد الحاجة الإنسانية التي تسوغ طلب العلم يبحث ابن سينا في النفس الإنسانية، وأبحاثه تكتسي صبغة فلسفية؛ لأن البحث في علم النفس في عصر ابن سينا كان فرعًا من الفلسفة.

عرف النفس بأنها" كمال أول لجسم طبيعي آلي، له أن يفعل أفعال الحياة"، وأوضح"ذات النفس ليست بجسم، بل هي صورة، والكمال الأول هو تمام الشيء" والقدرة الكامنة فيه تتحقق في الكمال الثاني؛ أي في الأفعال الحقيقية التي تقوم بالاستعانة بأعضاء الجسم (الآلات). وهكذا فالنفس الإنسانية هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أن يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك به الأمور الكلية (الماهيات)(٨٠).

ويقسم قوى النفس الإنسانية الناطقة إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم.

١- القوة العاملة أو العقل العملي، هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصّها إصلاحية. ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها، فإذا اعتبرت بالقياس إلى القوة النزوعية حدثت فيها هيئات تخص الإنسان، يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء، وإذا اعتبرت بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة حدثت عنها

استنباط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية، وإذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها تولدت منها الآراء الذائعة المشهورة، مثل إنّ الكذب قبيح. لذلك فهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن؛ لتمييزها بين ما ينبغي أن يفعل أو يترك، وما بين الجميل والقبيح، وما بين الضرر والنفع والخير والشر والصدق والكذب، وهي التي تسمى أخلاقًا[٨١].

٢- القوة العالمة هي القوة النظرية: قوة من شأنها أن تنطبع بالصورة الكليّة المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة أي شيء:

* فالقوة النظرية إذًا تارة تكون نسبتها المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانيا.

* وتارة تكون فيها الكمالات والمعقولات الأخرى مثلاً اعتقادنا أنّ الكل أعظم من الجزء، فتسمى عقلاً بالملكة.

* وتارة تكون لها نسبة ما بالقوة الكمالية، وهذا أن يكون قد حصل فيها أيضًا الصورة المعقولة، ويسمى عقلاً بالفعل.

وتارة تكون نسبتها نسبة بالعقل، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، فيكون عقلاً مستفادًا[٨٢]، والعقل المستفاد هو الذي يستوعب الحقائق مجردة فتنطبع فيه، ويغدو بها صورة للعالم المعقول برمته، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله، والسعادة تتم بإصلاح الجزء العملي من النفس، والسبيل إلى الإصلاح هو التعلم الذي يضمن إذعان القوة الحيوانية، وإعداد القوة الناطقة، وهو ما يعنيه بالحكمة " صناعة يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل، وتصير عالمًا معقولاً مضاهيًا للعالم الموجود ونستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"[٨٣].

وهذا التعريف يجمع في الحكمة العلوم النظرية المجردة مع العلوم العملية، وهو ما فعله أرسطو، إلا أنّ ابن سينا تصرف في الإرث الأرسطي بما يناسب التصور الإسلامي.

وهذا التعلم يحصل عن أحد طريقين مختلفين:

١- الاكتساب من الغير بوساطة معلم وما شابهه.

٢- التنبيه الشخصي من المتعلم نفسه.

واختلاف طريقي التعليم لا يلغي ذاتية المتعلم، فمن المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور؛ لأنّ استعداده أقوى، فإن كان ذلك الإنسان مستعدًا للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدسًا.

فالحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج فيه أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، وإلى تخريج وتعليم، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويسمى عقلاً قدسيًّا، والأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس، وهذا الحد الأوسط يحصل:

* بالحدس، وهو فعل الذهن، يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس.

* وتارة يحصل بالتعلم، ومبادئ التعلم الحدس.

فإنّ الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين.

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا ما يتفاوت بالكم والكيف، فبعض الناس أكثر حدوسًا للحدود الوسطى، وآخرون أسرع حدوسًا، وهذا التفاوت ليس منحصرًا في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان(٨٤).

والأطفال في زمن الصبا يحفظون جيدًا؛ لأنّ نفوسهم غير مشغولة بما تشغل به نفوس البالغين، فلا تذهب عما هي عليه بغيره، ولا يكون ذكرهم كذكر الصبيان المترعرعين(٨٥)، لذلك التعلم في الصبا أجدى، وآثاره أبقى وأقوى.

ولما كان التعلم عن طريق التنبيه الشخصي صعب التحقق في زمن الصبا؛ فإنّ الحاجة إلى المعلم تبقى قويّة، فابتداء من سن السادسة يجب أن يقدم الصبي للمؤدب والمعلم، لكن بتدرج ضمانًا لحسن تكيفه واستئناسه؛ لأن هذه السن تتميز باشتداد مفاصله، واستواء لسانه، وتهيئه للتلقين ووعي سمعه.

فللتهيؤ للتلقين شروط هي:

* اشتداد مفاصل الصبي: فالإمساك باللوح والقلم والكتابة عمليات تحتاج إلى مهارات حسيّة حركيّة وحد أدنى من النمو الحسّي الحركي.

* استواء اللسان: حتى يستطيع الصبي النطق السليم بالحروف من مخارجها والإفصاح عما يريد التعبير عنه والقراءة السليمة.

* وعي السمع: حتى يستطيع تلقي الكلام والتمييز بين الأصوات والنبرات.

فإذا توافرت هذه الشروط يكون الصبي قابلاً للتعلم، ويجب، لضمان إقبال الصبي على التعلم وتلافي نفوره من المعلم، أن لا نحكم عليه بملازمة التعلم كرة واحدة، بل يكون ذلك بالتدريج. كما ينبغي أن يكون مع الصبي صبية من الأولاد الجلة، حسنة آدابهم، مرضية عاداتهم، فإن الصبي عن الصبي ألقن، وهو عنه آخذ، وبه آنس.

منهج ابن سينا

في تصنيف العلوم وترتيب الدروس

اهتم ابن سينا بتقسيم العلوم وتصنيفها في أكثر مؤلفاته، كما أفرد لهذا الموضوع مصنفًا خاصًا، وهو (رسالة في أقسام العلوم العقلية)، وذلك انطلاقًا من فلسفته في التصنيف النابعة من ثقافته المتعمقة في الفلسفة والتصوف، وجدل المتكلمين، ومن تأثره بعلوم الدين الإسلامي وثقافته(٨٦).

وانطلاقًا من هذا يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين رئيسين:

١. علوم نظرية مجردة، تهدف إلى حصول الاعتقاد اليقيني، مثل علوم التوحيد، ويندرج تحتها أيضًا العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي.

٢. علوم عملية، وهي الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة المدنية وعلم النبوءة.

ويفسّر ابن سينا كون هذه العلوم عملية بكونها لا تؤدي إلى حصول رأي فقط مثل علم التوحيد،

والغاية من العلوم النظرية حصول رأي لأجل عمل؛ وبهذا فرق بين علوم شديدة الصلة ببعضها؛ إذ إنّ العلوم العملية في النسق الفكري الإسلامي ليست إلا وجها تطبيقيًّا للعلوم النظرية مثل صلة علم الفقه بالتوحيد، بخلاف الأنساق الفكرية الفلسفية اليونانية، التي لا نجد فيها التوحد بين العلوم، فابن سينا متأثر بها، حاكى التصنيف الأرسطي وتجاهل العلوم الإسلامية التي ازدهرت في العصر العباسي[٨٧].

ترتيب الدروس

تأسيسًا على التصنيف الذي وضعه ابن سينا للعلوم يضع طبيبنا برنامجًا تعليميًّا غنيًّا يضم دروسًا في علوم متنوعة، يتحقق فيها التكامل، وتضمن شمولية التكوين للمتعلم، وحدُّه الأساسي:

* يتعلم الصبي القرآن الكريم.
* ثم حروف الهجاء.
* بعد ذلك معالم الدين[٨٨].

وفي النصوص والمتون يدعو ابن سينا إلى تحفيظ الصبي الرجز بدل القصيدة؛ لأنّ رواية الرجز أسهل، وحفظه ممكن؛ لقصر بيوته وخفة وزنه. ويجب أن تكون النصوص الشعرية تحض على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات وتمتدح العلم، وتشجع على الإقبال عليه وتحصيله[٨٩].

وفي نهاية هذه المرحلة الأساسية يمكن توجيه المتعلم الوجهة المهنية والتعليمية المناسبة.

يضمن هذا الترتيب للدروس تحقيق تربية شمولية للصبي تساعد على تنمية قدراته العقليّة والعاطفيّة والوجدانيّة، مثلما يضمن تهذيب أخلاقه، وتزويده بحد أدنى من المعرفة الدينيّة واللغويّة والفنيّة مع تنمية ذوقه الجمالي. وهذا الحد الأساسي من الدروس يجب أن تتوافر فيه شروط البساطة والسهولة حتى يكون بمستطاع الصبيان استيعابه دون صعوبة.

وعلى ضوء قدرات الأطفال التحصيليّة وميولهم ينظر في أمر توجيههم الوجهة التعليميّة والمهنيّة المناسبة لهم؛ إذ ليس كل الأطفال، ولو تساووا في أعمارهم، بقادرين على استيعاب المعارف والعلوم كلها على حد سواء، وبالقدرة نفسها والمهارة والكفاءة، فبعض الصبيان قادرون على تحصيل المعرفة وفهم الدروس، في حين أنّ غيرهم يعجز عن ذلك، وهذا الأمر يعود إلى عوامل متعددة يصعب الإحاطة بها، يقول ابن سينا: " ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مواتية، لكن ما شاكل طبعه وناسبه، ولو كانت الآداب والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام دون المشاكلة والملاءمة إذًا ما كان أحد غفلاً من الأدب وعاريًا من الصناعة، ومن الدليل على ما قلناه سهولة بعض الآداب على قوم وصعوبتها على آخرين، لذلك ترى واحدًا تواتيه البلاغة، وآخر علم الحساب وغيره الطب. ولهذه الاختيارات والمناسبات والمشاكلات أسباب غامضة وعلل خفية تَدِقّ على أفهام البشر، وتلطف عن القياس والنظر، ولا يعلمها إلا الله جلّ ذكره"[٩٠].

ويشترط ابن سينا أن يكون تعليم الفلسفة تتويجًا لباقي العلوم والآداب، لأنّ الفلسفة تجعل الإنسان يقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليها، ويميز ابن سينا في الفلسفة بين النظرية والعملية، وإذا كانت الغاية من الفلسفة النظرية تكميل النفس بأن تعلم فقط، فإنّ الفلسفة العملية الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم ما يعمل به فتعمل[٩١].

شمولية منهج البلدي

إنَّ العلم والخبرة ميراث الجنس البشري، وثمرة خبرته الطويلة، ومكسب تجاربه العديدة، وأهمية العلم في الحياة وفي النمو العقلي والعلاقات الاجتماعية والحضارة لا تخفى على أحد. لذلك ظلَّ الناس يتعلقون بهذا الغرض التربوي ويهتمون به أكثر من أي غرض آخر.

نظر البلدي إلى المعارف بصفتها وحدة متكاملة، ورغبة في وضع مخطط تربوي يرقى الإنسان في شموليته، نصح البلدي بدفع الصبي ابتداء من العام السادس إلى معلم يعلمه، وأوصى بأن يكون هذا المعلم حلو المعشر متحليًا بأخلاق فاضلة، ويتمتع بسعة صدر، بشوشًا، لطيف المعشر، حتى يتقبله المتعلمون ويقبلون عليه، ويعلمهم ما تيسر من مبادئ الدين واللغة.

وعند بلوغ المتعلمين السنة الثانية عشرة من عمرهم يكونون مستعدين لتعلم قواعد النحو والهندسة والحساب. ويمكنهم أن يتعمقوا في دراسة الآداب والفلسفة وسائر العلوم ابتداء من سن الرابعة عشرة. قال البلدي: " فإذا كان في السنة السادسة أو السابعة فليدفع الصبيان إلى معلم. فإذا أتت على الصبي اثنتا عشرة سنة، فينبغي أن يدفع في ذلك الوقت إلى معلمي النحو والهندسة والحساب. ومنذ أن تأتي على الصبي أربع عشرة سنة يتدرب في العلوم لتعليمه، ويسمع كلام الفلاسفة، ويرتاض بأصناف أخرى كثيرة من الآداب"(٩٢).

ويتفق مع البلدي حول هذا الأمر كثير من المربين العرب والمسلمين على تعدد مشاربهم وتوجهاتهم؛ حيث دعوا إلى الاقتصار بالمتعلم على قدر فهمه، فلا يلقى إليه مالا يبلغه عقله، وليخل للمتعلمين المادة التي يدركونها.

إلا أننا نجد في كلام البلدي، إشارة واضحة إلى أن النضج العقلي، الذي يبلغه الطفل في كل مرحلة نمو، شرط يجب مراعاته عند وضع البرنامج التعليمي. فلا يقدم للصبي إلا ما يتناسب مع ما بلغه من نضج، حتى تسمح له قدرته العقلية باستيعاب العلم وفهمه.

- فمبادئ التعليم تقدم في السنة السادسة والسابعة .
- وقواعد النحو والهندسة والحساب في السنة الثانية عشرة.
- والفلسفة والآداب الأخرى ابتداء من السنة الرابعة عشرة.

ويساعد هذا المنهاج التعليم المتوازن، وهذا المعلم المتزن، والمعاملة اللطيفة التي يلقاها الطفل، على تحقيق التكيف النفسي والاجتماعي للصبي. وكل ذلك يخفف من حدة الصراعات النفسيّة التي يعيشها الطفل في ختام هذه المرحلة، والتي تنشأ غالبًا عن:

- توقعات النبذ من قبل الأهل عند الإشراف على توديع مرحلة الطفولة وما توفره من متع مادية ومعنوية، وتضمنه من عناية واهتمام بذاتية الطفل.
- الإخفاق في العيش بما يتناسب مع المفهوم النمطي للدور الجنسي.
- التعبير المباشر والصريح عن العدوان والتمرد.
- نقص المهارات والكفايات الشخصيّة(٩٣).

ربط التعليم بالتنمية الاجتماعية

يؤكد المربون المسلمون أنَّ أكثر الناس حاجة إلى المساعدة هو الطفل: النامي البشري، والمساعدة تضمن له نموًّا متساويًا يكفل له تلقي التعليم في أطواره وأشكاله بقوى متفتحة، ثمَّ إنّ الوعي بلزوم تهيئة الصبي للمشاركة في الحياة الاقتصادية للجماعة وأن يكون عضوًا منتجًا فيها، فيوجه بعد تحصيل القرآن الكريم والفرائض إلى صنعة من الصنائع تلائم قدراته.

يرى البلدي أنّ من وظائف التربية إعداد الناشئة للنشاط الاقتصادي الإنتاجي، ويتعين لأجل ذلك أن يعمل المربي على توجيه الصبي الوجهة التي تناسبه مهنيًّا، والعناية بتزويده بتكوين نظري عملي، وتكوين بدني صحي، مع الحرص على أن تكون مناهج التكوين ومواده متناسبة مع طبيعة الوظيفة الاجتماعية المرغوبة والصناعة المطلوبة، مع التقليل قدر الإمكان من التعليم الأدبي الذي قد يكون قاصرًا عن بلوغ الغاية مع مداومة العناية بأخلاق المتعلم.

إنّ الهدف الاجتماعي للتربية يشمل بناء شخصية إنسانية متوافقة جسميًّا ونفسيًّا واجتماعيًّا في مراحل النمو المختلفة، وفي مواقفها المتنوعة من رضاعة ولعب وتعلم وعلاقات مع الغير وامتهان، وغير ذلك من المواقف التي يعيشها الناشئ في حياته.

ويقترح ابن سينا بعض الأدوات التي يراها ضرورية لتقويم مردود الصبيان التربوي التعليمي، ولمعرفة ميولهم، وتوجيههم الوجهة التي تناسبهم، للتقليل قدر الإمكان من احتمالات الخطأ في عملية التوجيه، وتلافي هدر سنوات من عمر الصبيان. ومن هذه الأدوات:

* أن يزن طبع الصبيان.
* ويسبر قرائحهم.
* ويختبر ذكاءهم.

وعلى ضوء نتائج هذه العمليات يحدد المؤدب الوجهة التي ينبغي توجيه الصبي لها. " ينبغي لمؤدب الصبي إذا رام اختيار الصناعة أن يزن أولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكاءه، فيختار له إحدى الصناعات بحسب ذلك"(٩٤).

والمؤسسة التعليميّة تستقبل دومًا أعدادًا من المتعلمين من بيئات مختلفة، وبأعمار متفاوتة، وقدرات متباينة، وكفاءات شتى، وميولات متنوعة. والوظيفة التوجيهيّة للمعلم يجب أن تشمل كل هؤلاء، وفي الوقت المناسب، حتى يتيح لكل طفل فرص التقدّم الممكنة، ويتفادى الصعوبات التي قد تواجهه ويتلافى تعثره.

وهذا التوجيه يساعد المتعلم على تحقيق تكيفه الدراسي والتخلص من مشكلاته، وبذل أقصى جهوده؛ لتحقيق نضجه العقلي والعضلي والوجداني، فتتحقق غايات نبيلة منها:

* مساعدة المتعلم على فهم نفسه وتقبلها.
* مساعدة المتعلم على التكيف مع البيئة.
* مساعدة المعلم والمجتمع على تعرف خصائص الطفل وقدراته التي يمكن توظيفها واستثمارها وتنميتها.

وبعد اختيار الصناعة الملائمة، يبحث المؤدب في الشروط النفسية الأخرى التي تساعد على النجاح المهني والتكيف، وهذه الشروط في حد ذاتها عوامل النجاح المهني والاجتماعي:

* مقدار ميل الصبي للمهنة.
* مقدار رغبة الصبي فيها.
* مدى امتلاك الصبي للمعرفة المهنية.

* مقدار امتلاك الصبي للإمكانات والقدرات الذاتية المساعدة على ممارسة المهنة.

فالمهن تتطلب مميزات متنوعة ومهارات لا بدّ من توافرها فيمن يود مزاولة المهنة لضمان الشروط الأساسية للنجاح، كمستوى الذكاء اللازم والقدرات الخاصة والميول الذاتية؛ ويتطلب التوافق المهني مراعاة مقتضيات المهنة من جميع النواحي البدنية والعقليّة والعاطفيّة والمهاريّة. " فإذا اختار له إحدى الصناعات تعرف قدر ميله إليها ورغبته فيها، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا، وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة، ثم بث العزم، فإنّ ذلك أحزم في التدبير وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا تواتيه ضياعًا"(٩٥).

ويزود الصبي بالثقافة المهنية المتخصصة التي تضمن له النجاح المهني، عبر دروس في العلوم والمواد ذات الصلة بالمهنة، مع حصص تدريبيّة تطبيقيّة، قبل إجازته وتخرجه ومباشرته وظائفه.

والمطالبة بتوجيه المتعلم إلى المشاركة في الحياة الاقتصادية للجماعة تتطلب ضرورة تنويع التعليم؛ ليجد كل متعلم ما يلائم استعداداته المهنية وطموحاته في المكانة الاجتماعية(٩٦).

" فإذا أراد مدبره به الكتابة أضاف إلى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب، ومناقلات الناس، ومن ورائهم وما أشبه ذلك، وطورح الحساب، ودخل به الديوان، وعني بخطه، فإذا توغل الصبي في صناعته بعض التوغل، ضمن التدبير أن يعرض للكسب، ويحمل على التعيش منها، فإنه يحصل من ذلك له منفعتان:

١. إحداهما: إذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته، وعرف غناها وجدها عظيمة، لم يضجع في أحكامها وبلوغ أقصاها.

٢. الثانية: أنه يعتاد طلب المعيشة قبل أن يستوطئ حال الكفاية... فإذا كسب الصبي بصناعته فمن التدبير أن يزوج ويفرد رحله"(٩٧).

إننا أمام خطة تربوية تضمن تحقيق تعليم من أجل الحياة، يتأسس على وعي بمشكلات الحياة، وسعي لإعداد ناشئة متكيفة اجتماعيًّا، قادرة على التغلب على هذه الصعوبات.

لذا يحبذ ابن سينا التعليم الجمعي: " ينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبية من الأولاد الجلة، حسنة آدابهم، مرضية عاداتهم، فإنّ الصبي عن الصبي ألقن، وهو عنه آخذ، وبه آنس... ثم يحادث الصبيان، والمحادثة تفيد انشراح العقل، وتحل منعقد الفهم.. ثم إنهم يترافقون ويتعاوضون الزيارة، ويتكارمون ويتعاوضون الحقوق، وكل ذلك من أسباب المباراة والمباهاة والمساجلة والمحاكاة، وفي تهذيب لأخلاقهم، وتحريك لهممهم، وتمرين لعاداتهم"(٩٨).

إنَّ التعليم يفرض على الصبي قضاء وقت مهم بعيدًا عن الوالدين، وينتج عن ذلك تناقص اتكالية الصبي على الوالدين، وتعرضه للتأثير الذي قد يمارسه عليه المعلم والصبيان الذين يعاشرهم، فمحيط المؤسسة التعليمية الذي يملؤه المعلم والتلاميذ، وهم أشخاص غرباء عنه، لا يلاقي فيه التقبل النفسي المطلق، الذي يلقاه في المنزل، وتكيف الصبي في هذا المحيط يرتبط بنوع المعلم وكفاءته بالدرجة الأولى، فهو الكفيل بتيسير هذا التكيف والاندماج، ثم المنهاج الدراسي الذي يجب أن يحتوي مواد تعليمية غير منفرة، بل حيَّة وغير مجردة.

التعليم الجمعي يتيح فرص اللقاء والتواصل لأطفال تختلف بيئاتهم الأسرية في مستوياتها الاجتماعية والثقافية والمالية، هذا الاختلاف الذي

يؤثر بطبيعة الحال في التكوين النفسي للصبيان المنحدرين من هذه الأسر، ويجعلهم يتميزون عن غيرهم بجملة صفات تخصهم، يتباهون بها أو يتحاكونها ويقارنون بينها، فيثري ذلك خبرتهم الاجتماعية وتجربتهم الحياتيّة.

ولهذا التعليم الجمعي أيضًا أهمية كبرى في علاج كثير من حالات الخجل والانطواء لدى الأطفال، وفي تهذيب أنانية الصبيان وذاتيتهم بإدماجهم وضمان انسجامهم بعفوية في زمر الأقران، حيث يتحررون من سلطة اتجاهات التنشئة السائدة في الأسر، ومن فرط الرقابة الوالدية المعوقة للحرية، المانعة للرغبة في اللعب والحركة والفاعلية الذاتية والمبادرة.

المعلم

إلا أنَّ نجاح هذه الخطة رهين بكفاءة المعلم المربي القادر على تنشئة الصبيان وتدريبهم بنجاح. إنَّ مهنة التعليم التي تتطلب ذكاء خاصًّا وثقافة مهنيّة، وهي ككل المهن لا يلبث ممارسها أن يحذقها.

ووظيفة المعلم لا تقتصر على إلقاء الدروس فقط، بل يتعدى ذلك إلى تكوين الأفراد وتربيتهم، ويساعدهم على الاندماج والتكيف الاجتماعي، وهذا يدعو إلى ضرورة تفهم هذا الطفل النامي البشري وتعرفه، وتعرف طاقاته التي يمكن تنميتها، وقدراته التي يمكن استثمارها، وميوله التي يمكن توجيهها وإضاءة مسارها.

لذلك يشترط ابن سينا في المعلم جملة من الشروط، منها ما هو ذاتي شخصي، ومنها ما هو مهني، ومنها ما هو اجتماعي:

* أن يكون عاقلاً؛ (العقل).
* ذا دين؛ (الإيمان).
* وقورًا رزينًا بعيدًا عن الخفة والسخف؛ (التوازن النفسي).
* ذا مروءة ونزاهة؛ (أخلاق).
* ونظافة؛ (سلامة البدن).
* بصيرًا برياضة الأخلاق؛ (معرفة مهنية سيكولوجية).
* حاذقًا بتخريج الصبيان؛ (معرفة قدرات الطفولة وخصائصها).
* قد خدم سراة القوم، وعرف ما يتباهون به ويتعايرون به من أخلاق السفلة، وعرف آداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة. (خبرة عملية ومعرفة الآداب الاجتماعية)[٩٩].

وهذه الشروط يبدو أنها لا تولي أهمية للجانب المعرفي في تكوين المعلم، وهذا ينم عن إدراك واع بأنَّ هذه الوظيفة لا يتولاها الأميون، فهذا بديهي، ثمَّ إنَّ المعلم مهما كان رصيده المعرفي بسيطًا ضحلاً، فهو قادر على تولي تربية الصبيان في مراحل تعليمهم الأوليّة، لأنهم لا يحتاجون إلى معرفة متعمقة متخصصة في العلوم الدينيّة واللغويّة، ثمّ إنَّ تكوين المعلم الثقافي والعلمي يَسْهُل تنميته بقراءة مصنفات أو كتب، أو حضور حلقات علميّة والمشاركة في المجالس الثقافية.

إلا أنَّ إحصاء الشروط العقلية والنفسيّة والشخصيّة وتحديدها بهذه الدقّة يدل على وعي كامل بحيويّة دور المعلم في العمل التعليمي وأهميته، لهذا انصب الجهد على تعيين هذه الشروط والتوقعات التي يمكن إجمالها في عبارة واحدة، وهي اكتمال شخصية المعلم الأخلاقية والعقلية والسلوكية والمهنية.

في منهج البلدي التربوي يحتل المعلم موقعًا مهمًّا في حياة الطفل المدرسية. فهو القادر على تيسير تكيف الصبي في المحيط المدرسي، والتخفيف من حدة الصراعات النفسيّة، التي قد تنشأ نتيجة

انفصال الصبي عن الأسرة وولوجه المدرسة، كما أنه القادر على تقوية دافع التحصيل عند الصبيان، وتوجيه التنافس السليم بينهم، وتقوية مشاعر الكفاءة لديهم، وذلك بالتقرب منهم وتشجيعهم، وتقدير أعمالهم، وتعزيز جهودهم، وإثارة اهتمامهم بالتعليم. ولتحقيق ذلك لا بد من أن يحظى المعلم بقبول المتعلم ويأنس به، ومن شروط هذا الاستئناس أن يكون مظهر المعلم الخارجي مقبولاً لدى الطفل، لا يثير لديه مشاعر النفور أو الكراهية أو الخوف. وينصح البلدي المعلم بمعرفة استعدادات الطفل وميوله، بوصفها شرطًا ضروريًّا لتوجيهه توجيهًا تعليميًّا أو مهنيًّا صائبًا.

يورد البلدي آراء الطبيب اليوناني فولس، ويحتج بها عند الحديث عن المعلم الذي يعرض عليه الأطفال لتعليمهم. ويدعو البلدي إلى اختيار المعلم المتزن النفسي، فالتوازن النفسي شرط الاستئناس، واستئناس التلميذ بمعلمه باب من أبواب التكيف الدراسي السليم، الذي يحقق النجاح الدراسي والحفاظ على سلامة الأطفال النفسية والبدنية. يقول البلدي: " فإذا كان في السنة السادسة أو السابعة فليدفع الصبيان إلى معلم ساكن يستأنس بهم؛ لأنه من كانت هذه حاله من المعلمين كان تعليمه للصبيان راحة لهم مع السرور وراحة النفس من الأشياء العظيمة النفع الموافقة في حسن الحال للبدن"[١٠٠].

مربي الصبيان

يشترط البلدي في مربي الصبيان بالمرحلة الأولى أن يكون عارفًا بالطفولة، حاذقاً بأمورها، لطيف الذهن جيد الحدس، خبيرا بشؤون التربية وحاجات الطفولة. " يجب على المقيم تدبير الصحة في الصبيان وتربيتهم أن يكن حاذقًا بالأمر المعتدل عندهم، والملائم لهم؛ ليدنيه منهم في كل حال، قبل أن يتزيد تأدبهم، فتزول أبدانهم ونفوسهم عن الاعتدال في الحركة. كذلك يجب أن يكون المتولي تدبير الصبيان مع ما هو من لطافة الذهن وجودة الحدس، قد عانى تربية الصبيان وزاولها مرارًا دائمة"[١٠١].

وكذلك الداية التي تتولى إرضاع المواليد والعناية بهم في مرحلة الرضاعة يخصها البلدي بالحديث، ويذكر جملة من الشروط البدنية والعقليّة والنفسيّة التي يجب أن تتوافر فيها، مذكرًا بأهميتها، وتأثر الصبي بها بسبب الملازمة والعشرة التي يفرضها الإرضاع.

ونلمس من كلام البلدي وعيًا بأهمية مرحلة الطفولة الأولى، وخطورة الآثار السيئة التي يمكن أن تنشأ عن ملازمة الصبي لمربٍّ أو داية لم يعن باختيارها أو تنقصها شروط الصحة البدنية أو النفسية أو العقلية، مما يؤثر سلبًا وبقوة في حصول التوافق النفسي للطفل في هذه المرحلة المؤثرة في المراحل اللاحقة؛ إذ إنه من خلال التفاعل الذي يتم بين الطفل والأشخاص المحيطين به، يأخذ نمو الطفل الاجتماعي والنفسي مساره، وفي هذا المحيط وخلال هذه المدة بالخصوص تتشكل ملامح شخصيته وتتحدد سماتها. فكل الخبرات المبكرة والصدمات التي يتعرض لها في الطفولة تؤثر بعمق في الجوانب الانفعالية في شخصيته.

خاتمة

البلدي وابن سينا طبيبان من أطباء المسلمين، الذين تكلموا في نمو الصبيان وتربيتهم. وقد سبقهما أطباء آخرون وحذا حذوهما غيرهم، لا ينكر فضلهم، كلهم أسهموا بحظهم في هذا الميدان. لكن فضل البلدي أنه وضع لبنة مهمة بارزة في صرح بناء منظومة تربوية عربية إسلامية. وعلى الرغم من ذلك لا نقرأ في كتب تاريخ الفكر التربوي إشارة

إلى البلدي وكتاباته، كما لم يحاول أحد من الدارسين أن يسبر فكرة التربوي من خلال كتابه الطبي، باستثناء الإشارة الصغيرة لمحقق الكتاب الدكتور محمود الحاج قاسم. وهذا البحث المتواضع يحاول لفت الانتباه إلى ما خلفه البلدي من آراء في الطفولة وتربيتها مقابلة مع آراء طبيب آخر يعدّ حجة في الطب والفلسفة، هو ابن سينا، الذي تميز بنبوغه اللافت للنظر وذيوع شهرته؛ لسعة علمه وعمق معرفته الفلسفية والطبية والنفسيّة ومن إضافاته اللطيفة في التربية:

١- مطالبته بوجوب تفهم المتعلم واستخدام هذا الفهم لمساعدته على التقدم في النمو حسب قدراته الطبيعيّة المستودعة فيه.

٢- مطالبته بأن تكون التربية أداة لتيسير دخول الفرد في العمليّة الإنتاجيّة والمساهمة في النشاط الاقتصادي للجماعة.

وقد أصاب الطبري حين ميّز بين نوعين من الأطباء، الطبيب الفيلسوف المبدع، والطبيب المحترف القليل الهمَّة العلمية، فقال عن الأول: " إنه من يسمو بعلمه وإدراكه إلى طلب الغاية، ولم يقتصر من كل صناعة على أقل ما يمكن"، أما الثاني: " فإنه من يقتصر علمه وهمته على علاج الداء فحسب، مع قلة المعرفة والبعد عن الفلسفة"، وإذا كان البلدي وابن سينا من فلاسفة الأطباء فإننا نتمنى لكثير من أطبائنا الذين تضج بهم شوارعنا ومستشفياتنا، ويسودون الوصفات لمرضانا أن يقتدوا بهما، ويستفيدون من تراثهما، وسبيل ذلك تعرف هذا التراث والاقتراب منه وقراءته ودراسته، والكشف عما فيه من جوانب مشرقة وضاءة، وما خالطه من أفكار وآراء يجب إعادة النظر فيها وتصحيحها.

وهذه محاولة الباحث في تجميع الآراء التربوية لهذين الطبيبين المسلمين البلدي وابن سينا وترتيبها وتركيبها لبيان ما تتميز به هذه الأفكار من إبداع وابتكار، رغبة مني في ملء فجوة في تاريخ الفكر التربوي العربي.

ويرجو الباحث أن يكون قد وفق في ذلك. وقد تبين أنّ أكثر آرائهما تتوافق مع كثير من الآراء المعاصرة، التي ثبتت صحتها بالتجربة والقياس، وهو أمر له دلالته، وإن كانت بعض آرائه متجاوزة فالبحث كان يرمي إلى الكشف عن جوانب الإبداع التربوي في فكر طبيبين عربيين مسلمين من أهل القرنين الرابع والخامس الهجريين.

لا يسمح الباحث لنفسه بادعاء أنّ هذه الآراء قابلة للاستخدام في عصرنا، أو أنها موائمة لأصولنا الثقافية؛ فالبلدي ينصح الحوامل بشرب الخمر، ولا يجد حرجًا في ذلك(١٠٢). وابن سينا أيضًا لا يعترض على ذلك حين ينقله جالينوس، بل أكثر من هذا أنه يقدّم لنا أوصافًا للخمر(١٠٣) ولجعل الصبي ينام يقدم ولا يتورع عن تقديم وصفة لراقود يضم من بين ما يضمه من مركبات الخشخاش الأصفر والخشخاش الأبيض، ويقترح تقويته بالأفيون!(١٠٤). إذ إنَّ الفكر التربوي الذي عبّر عنه الأطباء نقلوه من كتب الطب اليوناني، أو كان تطبيقًا لمعارفهم الطبيّة والنفسيّة التي توصلوا إليها، وهي يغلب عليها الطابع التجريبي، وهذه إحدى مزاياهم. ويعتقد الباحث أنّ آثار المربين الفقهاء والأصوليين أكثر شمولية وأكثر مواءمة وموافقة لأصولنا الثقافية والدينيّة.

ويضم الباحث صوته إلى الداعين لمزيد من البحث؛ لإماطة اللثام عن المناهج العلمية عند العلماء المسلمين عامة، الأطباء منهم والأصوليين والمحدثين وغيرهم للكشف عن أصوله وقواعده وتطبيقاته. ■

الحواشي

١- موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين:٢٢.

٢- انظر ترجمته في الأعلام للزركلي:١/٢٠٩، وموسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين:٤٦، ومعجم العلماء العرب:١/٣٨.

٣- الأسلوب العلمي عند البلدي، مجلة الفيصل عدد٤٣/ ٦٩.

٤- فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربيّة.

٥- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون:٤٠٥-٤٠٦.

٦- التراث التربوي في خمس مخطوطات:٨.

٧- فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربيّة: ٢٣٦.

٨- كتاب تدبير الحبالى والأطفال:٧٥.

٩- المرجع السابق: ٢١٦.

١٠- المرجع السابق: ٧٧ -٧٨.

١١ المرجع السابق: ٢١٦.

١٢- المرجع السابق: ١٨٣.

١٣- المرجع السابق: ٢١٧.

١٤- المرجع السابق: ٢٠٧.

١٥- تطور اللغة عند الطفل: ٩ وما بعدها.

١٦- تدبير الحبالى: ٢٠٧.

١٧- المرجع السابق: ٢٠٧.

١٨- دراسات في سيكولوجية النمو:١٣٨.

١٩- تدبير الحبالى: ٢١٤.

٢٠- المرجع السابق: ٢١٥.

٢١- المرجع السابق: ٢٠٨.

٢٢- المرجع السابق: ٢١٥.

٢٣- المرجع السابق: ٢٠٨.

٢٤- كتاب القانون في الطب:٢/٥٣٠ وما بعدها.

٢٥- القانون: ١٥٤.

٢٦- المرجع السابق: ١٥١.

٢٧- المرجع السابق: ١٥١.

٢٨- المرجع السابق: ١٥١.

٢٩- المرجع السابق: ١٥١.

٣٠- كتاب السياسة :٤٠.

٣١- القانون: ١٥٤.

٣٢- القانون: ١٥٢.

٣٣- القانون: ١٥٢.

٣٤- القانون: ١٥٢.

٣٥- القانون: ١٥٣.

٣٦- علم نفس النمو:١٢٢.

٣٧- القانون:١٥٣.

٣٨- علم نفس النمو:١٢٢.

٣٩- القانون:١٥٤.

٤٠- القانون: ١٥٣.

٤١- علم نفس النمو: ١٣٤.

٤٢- القانون: ١٥١.

٤٣- علم نفس النمو: ١٣٤.

٤٤- علم نفس النمو: ١٤٥.

٤٥- علم نفس النمو: ١٤٦.

٤٦- القانون: ١٥٧.

٤٧- علم نفس النمو:١٤٥.

٤٨- علم نفس النمو: ١٤٩.

٤٩- علم نفس النمو: ١٤٦.

٥٠- القانون: ١٥٧.

٥١- القانون: ١٥٧.

٥٢- القانون: ١٥٧.

٥٣- القانون: ١٥٧.

٥٤- القانون: ١٥٧.

٥٥- القانون: ١٥٨.

٥٦- نايفة:٢٣٣.

٥٧- تدبير الحبالى:١٩٠.

٥٨- المرجع نفسه: ٢١٤.

٥٩- بحوث في علم النفس: ١٧١، وما بعدها.

٦٠- جريدة العالم الإسلامي، ع ٢٣ شعبان ١٤١٦ :١٠.

٦١- تدبير الحبالى: ٢١٦.

٦٢- المصدر نفسه:٢١١.

٦٣- المصدر نفسه: ٢١٦.

٦٤- المرجع نفسه:٢١٢.

٦٥- المرجع نفسه: ٢٢٠.

٦٦- كتاب السياسة :٤٠.

٦٧- نايفة: ٢٣٣.

٦٨- علم النفس الاجتماعي: ٧٢/١.

٦٩- كتاب السياسة: ٤٠.

٧٠- تعديل سلوك الطفل، مجلة الثقافة العربية، ع ٧ س ١٨ / ٣٧.

٧١- السياسة :٤١.

٧٢- السياسة :٤١.

٧٣- تدبير الحبالى: ٢٢٠.

٧٤- لعله بولس الذي ترجم له حنين بن إسحاق عددًا من الكتب، ومنها كتاب آداب المعلمين القدامى.

٧٥- تدبير الحبالى:٢٢٠.
٧٦- المصدر نفسه:٢٢٠.
٧٧- المصدر نفسه:٢٢٠.
٧٨- المصدر نفسه:٢٢٠.
٧٩- مفهوم السعادة من خلال إشكالية القيم في الفكر الفلسفي والديني، مجلة الإحياء عدد ١٧/٩٦.
٨٠- علم النفس السينوي وأثره في الأدب العربي، أبحاث المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب:١٣١-١٣٢.
٨١- الأفكار النفسية والتربوية عند ابن سينا. أبحاث المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب :٢٠-٢١ رجب ٢٢٨/١٤٠٢.
٨٢- من الكندي إلى ابن رشد: ١٤٨.
٨٣- تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، مجلة عالم الفكر، مجلد٩ عدد١ : ١٠٩.
٨٤- ابن سينا:١٤١.
٨٥- الموسوعة العربية الميسرة:١٩.
٨٦- محاولات بناء صنافة تجسد المقاربة، مجلة التبصرةع١/٢٥-٢٧.
٨٧- المصدر السابق: ٢٥ -٢٩.
٨٨- كتاب السياسة: ٤٠.
٨٩- كتاب السياسة:٤٠.
٩٠- كتاب السياسة:٤١.
٩١- العرب والتربية والحضارة:١١٩.
٩٢- تدبير الحبالى:٢٢٠.
٩٣- مشكلات سلوكية في حياة الأطفال، مجلة الثقافة العربية، ع١ س ١٨(١٩٩١): ٥٦.
٩٤- كتاب السياسة:٤٢.
٩٥- كتاب السياسة:٤٢.
٩٦- العرب والتربية والحضارة: ١٦٩.
٩٧- كتاب السياسة:٤٢.
٩٨- كتاب السياسة:٤١.
٩٩- كتاب السياسة:٤٠-٤١.
١٠٠- تدبير الحبالى:٢٢٠.
١٠١- المصدر نفسه:٢١٨.
١٠٢- المصدر نفسه: ١٣٧.
١٠٣- القانون:١٧٠.
١٠٤- القانون:١٥٤.

المصادر والمراجع

- **ابن سينا**، لمصطفى غالب، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٧م.
- **الأسلوب العلمي عند البلدي**، لمحمود الحاج قاسم، مجلة الفيصل، ع٤٣، الرياض.
- **الأفكار النفسية والتربوية عند ابن سينا**، لملا حسن عثمان، أبحاث المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم، جامعة حلب، ١٤٠٢هـ.
- **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، لعمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢م.
- **التراث التربوي في خمس مخطوطات**، لهشام نشابة،، دار العلم للملايين، ١٩٨٨م.
- **تطور اللغة عند الطفل**، لعبد الكريم الخلايلة، وعفاف اللبابيدي، دار الفكر، عمان، ١٩٩٠م.
- **تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون**، لمحمد علي أبو ريان، مجلة عالم الفكر، مج١/ع١/١٩٧٨، الكويت.
- **تعديل سلوك الأطفال**، للزبير مهداد، مجلة الثقافة، ع١/س١٨/ليبيا، ١٩٩٧.
- **دراسات في سيكولوجية النمو**، لحامد عبد العزيز الفقي، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.
- **العرب والتربية والحضارة**، لمحمد جواد رضا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
- **علم النفس الاجتماعي**، لمحمود السيد أبو النيل، دار النهضة العربية، ١٩٨٥م.
- **علم النفس السينوي وأثره في الأدب العربي**، لفائز الداية، أبحاث المؤتمر الخامس لتاريخ العلوم عند العرب، جامعة حلب.
- **علم نفس النمو**، لحامد عبد السلام زهران، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٦م.
- **فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربية**، لعز الدين فراج، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٨م.
- **كتاب تدبير الحبالى والأطفال**، لأحمد بن يحيى البلدي، تح. محمود الحاج قاسم، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م.
- **كتاب السياسة**، لابن سينا، نشر هشام نشابه.
- **كتاب القانون في الطب**، لابن سينا، دار صادر، بيروت.
- **محاولات بناء صنافة تجسد المقاربة التكاملية**، لمصطفى صوان، مجلة التبصرة، ع١، أكاديمية وجدة، ١٩٩٥م.
- **مفهوم السعادة من خلال إشكالية القيم، في الفكر الفلسفي والديني**، لأحمد بودهان، مجلة الإحياء، ع١٧.
- **من الكندي إلى ابن رشد**، لموسى الموسوي، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ١٩٨٩م.
- **الموسوعة الميسرة**، لمجموعة من المؤلفين، بيروت.

نشأة الإمارة الغورية

٥٤٣هـ/١١٤٨م

د. طارق فتحي سلطان
جامعة الموصل - العراق

تعدّ الإمارة الغوريّة إحدى الإمارات الإسلامية المهمّة، التي ظهرت في المناطق الجنوبية الشرقية من إقليم خراسان، وفي منطقة جبلية معقدة تسيطر على عقدة المواصلات بين ثلاث حضارات، هي الحضارة الهندية في الجنوب والجنوب الغربي، والحضارة الصينيّة في الشمال الشرقي، والحضارة الإيرانيّة في الشمال الغربي، وتعرف هذه المنطقة ببلاد الغور، ومن هنا جاءت أهمية المنطقة التي تسيطر عليها هذه الإمارة، التي نشأت في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهي منطقة نفوذ تابعة للإمارة الغزنويّة، يحكمها أمراء محليّون، يدينون بالطاعة للسلطان الغزنوي في غزنة.

ونتيجة للضعف الذي حلَّ بالإمارة الغزنوية في النصف الأول من القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، استطاعت هذه الإمارة الوقوف على قدميها، وأسست لها أول كيان سياسي إسلامي في هذه المنطقة، ومن ثم استطاع الأمير الغوري القضاء على الإمارة الغزنوية، واحتلال العاصمة غزنة، وجعلها تابعة لمدينة فيروزكوه، عاصمة الإمارة الغورية.

وسوف نتناول في هذا البحث التعريف بمنطقة الغور وبدايات الفتح الإسلامي للمنطقة ثم تناول جهود الأمراء الغزنويين لفتح بلا الغور، ثم نشأة هذه الإمارة، ودور أمرائها في كيفيّة إدارة هذه المنطقة المعقّدة التضاريس، التي تفصلها الثلوج أيام الشتاء، وتقطع أوصال الإمارة الغورية.

نشأة الإمارة الغورية:

التعريف ببلاد الغور: الغور بلاد جبلية تقع في وسط أفغانستان الحالية، بالقرب من منابع أنهار فرح وهاري ومرغاب وهيلمند وخواش وفره، ومن

الغور اشتق اسم الإمارة الغورية[1]. أما عن جغرافيتها، فهي منطقة جبلية معقدة التضاريس تتخللها جبال هملايا وعقدة بامير، وجبال كرثار، وجبال مكران، وجبال زسكار، وجبال لواخ، وتتخلل هذه الجبال ممرات أهمها ممر خيبر وممر بولان، ومناخها قاريّ حار صيفًا، بارد جدًّا شتاءً بسبب تساقط الثلوج الغزيرة ما يعيق الحركة أو يشلّها، بحيث تنقطع الاتصالات بين مركز الإمارة والمناطق التابعة لها[2]. وبلاد الغور واسعة وموحشة تقع بين هراة[3] وغزنة[4]، وهي لا تنطوي على مدن مشهورة سوى فيروزكوه التي هي مقر الإدارة، وتعني باللغة الفارسية فيروز الزرقة وكوه هو الجبل، فيكون معناها الجبل الأزرق، وتقع فيروزكوه وهي القلعة العظيمة والحصينة في جبال غورشستان[5].

وقد اختلف في أصول سكان الغور، فمنهم من أرجعهم إلى الطاجيق (التاجيك)؛ أي الأقوام المنحدرة من اختلاط العرب والفرس، حيث انتقل هؤلاء إلى أطراف خراسان الجنوبية الشرقية واستقروا بها[6]. وأرجعهم آخرون إلى أتراك الخطا[7]، لاختلاف لغتهم عن اللغة الإيرانية التي كانت مستخدمة في البلاط الغزنوي، كما أنه لا يوجد لدينا ما يؤكد استخدام الغوريين للغة الباشتو[8].

كما ورد في الشعر العربي عدد من الأبيات التي تذكر بلاد الغور:

لتطلبن الشاة عيدية
تغص من مدن بمن النسوع
بالغرش أو بالغور من رهطه
أروم مجد ساندتها الفروع
ليس الندى فيهم بديعًا ولا
ما بدأوه من جميل بديع[9]

ولم تتحدث المصادر الجغرافية والتاريخيّة الأوليّة عن هذه المنطقة بشيء من التفصيل بسبب عزلتها الجغرافية[10]، باستثناء تحديدها لموقعها وتقديمها تعريفًا لعدد من الثغور الإسلامية التي تواجه إقليم الغور، أو تطل عليه، أو القريبة منه، ومن هذه الثغور:

١- داور: وهي بلدة طيبة على حد الغور" وهي ثغر جليل عليها حراس مرتبون، ومنها إلى بلاد الغور مرحلة"[11].

٢- وررنك: وهو ثغر " في الغور فيه مرابطون وحراس وخيل مسبَّلة، وعِدَد وآلات، يقصد من كل جانب"[12].

ويبدو من هذين النصين أنّ بلاد الغور تشكل آخر امتداد للسيادة الإسلامية، لوجود الأربطة والثغور على حدودها. وعدّت هذه الثغور منطقة جهاد يتوجه إليها المرابطون من المناطق المجاورة للدفاع عن الحدود الإسلامية، إضافة إلى وجود الجند الرسمي للدولة الإسلامية فيها، كما أنّ المصادر الجغرافية ذكرت بعض أبواب المدن التي تؤدي إلى بلاد الغور، فعلى سبيل المثال كان أحد أبواب مدينة هراة، المعروف بباب خشك، والواقع شرق المدينة، يؤدي إلى بلاد الغور[13]. وحددوا المراحل إلى بلاد الغور فمثلاً من بست إلى داور أربع مراحل ثم إلى الغور مرحلة واحدة[14].

ويمكن تحديد إقليم الغور؛ إذ يحدّه من الشمال الشرقي نهر جيحون، ومن الشمال والشمال الغربي خراسان، ومن الغرب والجنوب الغربي سجستان وكرمان، ومن الجنوب شبه القارة الهندية الآن، وتضم بنغلاديش والهند وباكستان، وعند الحديث عن إقليم سجستان ورد ذكر الغور لدى الإصطخري، فيشير إلى خروج أحد أنهار سجستان من جبال الغور "، ويخرج من أعلى هذه الجبال-

بلاد الغور- نهر يأخذ أولاً إلى اليمين... ويمر عمود النهر الآتي من جبال الغور"[15].

وقد أشارت بعض المصادر الجغرافية إلى وجود علاقات تجارية بين بلاد الغور والدولة الإسلامية، فكانت منطقة الغور محاطة من الجهات جميعها ببلاد إسلامية[16]. فمدينة كابل التي تعدُّ من بلاد الغور لها ربط وبها يجتمع التجار[17]. وغزنة التي " بها أسواق قائمة وجبايات"[18]. وهي " رحبة منعمة رخيصة الأسعار كثيرة اللحوم طيبة الفواكه.. وهي إحدى فرض خراسان والسند"[19]. وقد صدرت بلاد الغور الدروع والأسلحة والعبيد وكلاب الحراسة إلى بلاد الإسلام جميعها[20]. واشتهرت بمعادن الفضة والذهب وأكثرها عند الباميان وبنجهير، وأغزر هذه المعادن في موضع يقال له خرهير[21].

ويبدو أنّ أوائل احتكاك المسلمين ببلاد الغور قد حدث في ولاية زياد بن أبيه في سنة ٥١هـ/ ٦٧١م، إذ عين الحكم بن عمر الغفاري على خراسان فتوجّه إلى الغور وفراوند[22]، وأخضع هذا الإقليم وفتحه وحصل على أعداد كبيرة من الأسرى والغنائم[23]. ثم انطلقت حملتان عسكريتان بزعامة أسد بن عبد الله القسري - الذي نقل مقر إدارة ولاية خراسان إلى مدينة بلخ، ليكون على مقربة من الأحداث، ولا سيما في ولايته الثانية على خراسان - فتوجه إلى جبال هراة التي كان يقطنها الغوريون[24]. وفي ولاية نصر بن سيار على خراسان، تم تعيين سليمان بن صول على رأس جيش وأمره بالتوجّه إلى بلاد الغور[25].

وهنالك إشارة أخرى تشير إلى التوغل العربي في بلاد الغور، وهي الحملات العسكرية التي قادها يعقوب بن الليث الصفّار نحو بلاد الغور، حيث أسلم على يديه قسم منهم[26]. بين سنتي ٢٦٢-٢٨٥هـ/٨٧٩-٨٩٨م. كما انطلقت حملة أخرى من سجستان سنة ٣٥٩هـ/٩٦٩م، قادها أبو جعفر الزيادي، حيث فتح عددًا من حصون الغور، وعاد بعد ذلك إلى سجستان[27]. وقد أكد هذه الحملات العسكرية الإصطخري، فقال:" غير أن بغنين وخلج وكابل والغور، وهذه النواحي، بعض هؤلاء قد أسلموا وبعضهم مسالمون"[28]. ويؤكد هذا النص إنّ الإسلام أخذ يتغلغل بين سكان بلاد الغور، نتيجة للعلاقات التجارية بين بلاد الغور والدولة الإسلامية، والذي لم يسلم منهم فهو مسالم لبلاد المسلمين، أما الثغور، فهي كما نعلم للحيطة والحذر مما قد يستجد من أمور.

وتعدُّ الإمارة الغزنوية من أولى الإمارات الإسلامية (٣٨١-٥٤٣هـ/ ٩٩١-١١٤٨م) التي عنيت بنشر الدين الإسلامي في بلاد الغور، ويعدّ السلطان محمود الغزنوي من أقدر أمراء هذه الإمارة في هذا المجال ف: (صاحب غزنين في جهاد وعناد)[29]، فقاد السلطان محمود الغزنوي حملات عسكرية عديدة إلى بلاد الغور، فيما بين هراة وغزنة، ونشر الإسلام بين أهلها على نطاق واسع في أول مرّة[30]. ولم يكتف السلطان محمود الغزنوي بفتح عدد من مناطق الغور ونشر الإسلام فيها فحسب، بل استخدم أبناء المنطقة في جيشه. "فكان خيرة جند محمود الغزنوي الذين نصروه في حروبه وغزواته هم من الغوريين"[31]. ويشير هذا النص المهم إلى أنّ الغوريين أنفسهم قد عملوا في اتجاهين، الاتجاه الأول: نشر الدين الإسلامي بين أبناء قومهم، والاتجاه الآخر نشر الإسلام من خلال الفتوحات التي قام بها السلطان محمود الغزنوي في بلاد الهند.

كما أنّ السلطان محمود الغزنوي اتبع خطة ذكية، هي إقرار حكام البلاد الأصليين ولاة على بلادهم تابعين له، إضافة إلى قيامه بإطلاق أسماء إسلامية عليهم دليلاً على انتمائهم إلى الدين

الإسلامي، وعندما يستجد شيء ما، كان السلطان محمود الغزنوي ينطلق بحملة عسكرية، لتصحيح هذا الوضع الجديد، الذي ربما يؤثر في علاقة الإمارة الغزنوية بالحكام التابعين له في بلاد الغور.

ففي سنة ٤٠١هـ/ ١٠٠٩-١٠١٠م توجّه السلطان محمود الغزنوي بحملة عسكرية إلى بلاد الغور، واعتقل رئيس قبيلة الشانسابانيين محمد بن سوري، وسجنه في قلعة آهنجران، ونصب بدله ابنه أبا علي حاكمًا على بلاد الغور، باسم الغزنويين، وقد بنى أبو علي عدّة مساجد في بلاده وأوقف عليها الأوقاف[٣٢]. وتشير إحدى الروايات إلى أنّ محمد بن سوري لم يكن مسلمًا[٣٣]. ويبدو أنّ طموح هذا الشخص قد أثار شكوك السلطان محمود الغزنوي، وأفضل شيء يتهمه به هو خروجه عن الإسلام، لكي يسوغ حملته هذه ضد بلاد الغور، وكجزء من العرف السائد آنذاك أقر ابنه حاكمًا على بلاد الغور.

وإثر هذه الحملة ترك السلطان محمود الغزنوي المعلمين في إقليم الغور، لتعليم الناس الذين يدخلون في الدين الإسلامي، مبادئ الدين الإسلامي[٣٤]. وفي سنة ٤٠٥هـ/١٠١٣-١٠١٤م، أمر السلطان محمود الغزنوي "في كل الجهات التي فتحت من ديار الكفر- في مختلف أرجاء الدولة الغزنوية - بأن تبنى بها المساجد الجامعة، وأمر العلماء بالتوجّه إلى تلك الجهات جميعًا، حتى يعلموا الهنود شعائر الإسلام"[٣٥]. ويتضح من هذا النص دور السلطان محمود الغزنوي في تعميق مبادئ الدين الإسلامي وترسيخها وفهمها، ولا بد أنّ هذا الإجراء قد شمل أيضًا بلاد الغور التي خضعت رسميًّا له قبل هذه المدة[٣٦].

وفي أثناء ولاية مسعود الغزنوي أميرًا على مدينة هراة، قاد حملة عسكرية سنة ٤١١هـ/١٠٢٠م صوب بلاد الغور باتجاه منابع نهر هيري، وسيطر على حصون جوراسي Djurwas التي تقع في الشمال الغربي من الغور، كما أخضع قبيلة وارمش بات[٣٧]. وكانت تتنازع على سيادة هذه المنطقة الأسرتان المتنافستان في الغور، وهما الشانسابانيين والشيتانيين.

وحدثت ثورة محليّة سنة ٤٢١هـ/١٠٣٠م، داخل الأسرة الحاكمة في بلاد الغور في إقليم مانديش، فخلع أبو علي من قبل ابن عمه عباس بن شيت، ولم يؤثر هذا التحول في مجرى العلاقة بين حكام الغور المحليين والإمارة الغزنوية، ثم انصرف عباس إلى تحصين القلاع والحصون المهمّة في بلاد الغور وإعادة بنائها، لكن حكم عباس الاستبدادي أثار حفيظة رؤساء قبائل الغور، فناشدوا السلطان إبراهيم الغزنوي للتوجّه إليهم، فقاد حملة عسكرية إلى بلاد الغور وخلع الأمير عباس بن شيت من الأسرة الشانسابانية، وعيّن بدلاً منه ابنه محمدًا، أميرا على بلاد الغور، وقد حافظ محمد على صلاته الطيبة مع الغزنويين حتى وفاته[٣٨].

وقد سلك السلطان مسعود الغزنوي طريق الغور- غزنة، بعد اندحاره في موقعه داندقان مع السلاجقة سنة ٤٣١هـ،/١٠٣٩م. فمن "مرو الروذ توجه إلى غزنين فسلك طريق الغور[٣٩]. ما يؤيد تبعية هذه البلاد للدولة الغزنوية. وسعى أبناء السلطان محمود الغزنوي الآخرين في إنشاء الثغور والقلاع على حدود المناطق غير المسلمة من بلاد الغور، فقد أنشأ بهاء الدين سام الغزنوي في أثناء مدة حكمه حصونًا في كاجوران، جنوب شيرشانغ باتجاه هراة، وفي بندار وفيفار جنوب غرب بلاد الغور[٤٠].

وبعد وفاة محمد تولى ابنه قطب الدين حسين الحكم من بعده، وهو أول من تلقب من الشانسابانيين بهذا اللقب - قطب الدين - وقد حاول قطب الدين حسين، توسيع حدود إمارته وراء

جبال مانديش، فاشتبك مع الزعماء المنافسين له، إذ حدثت اضطرابات في منطقة واجرستان قتل على إثرها قطب الدين حسين سنة ٤٩٢هـ/١٠٩٨-١٠٩٩م[٤١].

وبعد وفاة قطب الدين حسين تولى ابنه عز الدين حسين حكم بلاد الغور، وبعد وفاة قطب الدين حسين، تولّى ابنه عز الدين حسين، حكم بلاد الغور من سنة ٤٩٣-٥٤٠هـ/١٠٩٩-١١٤٥م، لكن الولاء كما يبدو قد انتقل إلى السلاجقة بصورة أو بأخرى، خاصة إذا ما علمنا أن السلطان السلجوقي سنجر قاد حملة عسكرية إلى بلاد الغور سنة ٥٠١هـ/١١٠٧-١١٠٨م. وكان يهدف من وراء هذه الحملة إلى الحفاظ على ولاء المناطق الجنوبية من دولته، ولا سيما في باذغيس وقهستان، وكان أمير الغور عز الدين حسين يرسل الجزية السنوية إلى أمير السلاجقة[٤٢].

ومنذ تولي الأمير عز الدين حسين تتضح المعلومات التاريخيّة عن الأسرة الغورية أكثر من ذي قبل، فقد عين أبناءه السبعة حكامًا على المدن التي خضعت لسيطرته، فعلى سبيل المثال، عين ابنه قطب الدين محمدًا على ورشادا، وبهاء الدين سام على سانجاو والمناطق الرئيسة من مانديش، وعيّن ابنه فخر الدين مسعودا على كاشي في أعالي نهر هيري[٤٣]. وتصاهر أحد أبناء عز الدين وهو محمد مع بهرام شاه الغزنوي أمير غزنة[٤٤].

وبعد وفاة عز الدين حسين تولى ابنه علاء الدين الحكم من بعده، وأقر إخوته على أماكنهم، وتوجه بحملة عسكرية كبيرة إلى مدينة غزنة، واستولى عليها سنة ٥٤٣هـ/١١٤٨م، وتعدّ هذه السنة بداية استقلال الإمارة الغورية، وغادر بهرام شاه الغزنوي مدينة غزنة إلى مدينة كرمان، وعمد علاء الدين إلى أخيه سيف الدين سوري" وأجلسه على تخت المملكة وخطب لنفسه ولأخيه سيف الدين من بعده، ثم عاد علاء الدين إلى بلاد الغور- فيروزكوه- وأمر أخاه أن يخلع على أعيان البلد خلعًا نفيسة، ويصلهم بصلات سنية، ففعل ذلك وأحسن إليهم"[٤٥]. ويبدو أنّ هذا الإجراء قد تمّ في محاولة لكسب سكان مدينة غزنة إلى جانب الإمارة الغورية.

وبعد أن سيطر الغوريون على مدينة غزنة أصبح يطلق على أمرائها لقب " ملك الغور وغزنة"[٤٦]. لكن الأمر لم يستتب للإمارة الغورية في غزنة، فبعد أن عاد علاء الدين إلى بلاد الغور وسقط الثلج وانقطعت الطرق بين بلاد الغور وغزنة راسل أهل غزنة بهرام شاه، فقاد جيشًا وتوجه إلى غزنة، حيث أدّى الوضع الداخلي في المدينة دورًا في دخول بهرام شاه إليها" فثار أهلها- سكان غزنة - على سيف الدين، فأخذوه بغير قتال، وانهزم الذين كانوا معه، فمنهم من نجا ومنهم من أخذ.. ثم صلبوه، وغنوا فيه أشعارًا يهجونه بها"[٤٧].

وعلى إثر هذا العمل قرر علاء الدين الانتقام من حاكم غزنة، فتوجّه إليها في سنة ٥٥٠هـ/١١٥٥م، بعد وفاة بهرام شاه وتولي ابنه خسروشاه الحكم، فلما علم خسروشاه بهذا التحرك استعد للأمر، وجرت ثلاثة معارك دامية بين الطرفين، انسحب على أثرها خسروشاه إلى لهاوور[٤٨]. وقام علاء الدين حسين بالانتقام من سكان غزنة، إذ أخذ أعدادًا كبيرة منهم أسرى إلى بلاد الغور (وحملهم المخالي مملوءة ترابًا)[٤٩]. ثم أحرق غزنة، ولهذا أُطلق عليه لقب جهان سوز أي حارق العالم[٥٠]. ويبدو لي أنه أحرق قلعة غزنة ومقر الإدارة فيها، حتى لا يبقى للغزنويين أي أمل في العودة إليها، كما جاء عقابه لأهالي غزنة، حتى يقطعوا صلتهم بالغزنويين ولا يؤيدوهم في أي محاولة مقبلة لاسترجاع مدينة غزنة.

وبهذا انتهت الإمارة الغزنوية عمليًّا وفعليًّا[٥١].

وحمل علاء الدين حسين الجتر، على عادة السلاطين السلاجقة، وعين ابني أخيه غياث الدين محمداً وشهاب الدين محمدًا، مساعدين له في حكم الإمارة، وتلقب (بالسلطان المعظم)[٥٢]. أما آخر أمراء الإمارة الغزنوية، فقد بقي كما قلنا في مدينة لهاوور، وتحصن بها، ثم قام بعد ذلك بالزحف على حصن سيالكوت، فلما علم به السلطان الغوري، توجّه إليه، وأوقعه في الأسر، وفعل الشيء نفسه مع ابنه بهرام شاه الثاني[٥٣].

ويبدو أنّ علاء الدين حسين قد شك بولاء أبناء أخيه أبي الفتح غياث الدين محمد بن سام، وأبي المظفر شهاب الدين محمد بن سام، نتيجة لعمل الوشاة، فأرسل إليهما يستقدمهما إليه، فأبيا ذلك، فأرسل إليهما جيشًا بقيادة خروش الغوري، فانهزم وأسر، إزاء ذلك توجّه إليهما عمّهما علاء الدين حسين، فأخذ أسيرًا " فأحسنا إليه وأجلساه على التخت - العرش - ووقفا في خدمته". فندم على فعلته معهما، فقام بعد ذلك بتزويج غياث الدين محمد بن سام من إحدى بناته[٥٤].

وبعد وفاة علاء الدين الحسين (جهان سوز) في مدينة فيروزكوه، تولّى ابنه سيف الدين محمد الحكم من بعده، لكن مدة حكمه لم تطل؛ إذ قتل في إحدى المعارك مع الغز بالقرب من مرو، فتولى ابن عمه غياث الدين الأمر من بعده، بعد أن حصل على دعم الجيش[٥٥]، وقد حكم غياث الدين البلاد من سنة ٥٥٨-٥٩٩هـ/١١٦٣-١٢٠٣م.

وهنا استجدّ أمران الأول استيلاء الغز على مدينة غزنة، وظلّت تحت سيطرتهم خمس عشرة سنة، أذاقوا أهلها المرّ والهوان، ويحدثنا ابن الأثير عن ذلك، فيقول: " يصبون على أهلها العذاب، ويتابعون الظلم كعادتهم في كل بلدة ملكوها، ولو أنهم لما ملكوا أحسنوا السيرة في الرعايا لدام ملكهم"[٥٦]. أما الأمر الثاني، فهو حدوث انشقاق داخلي في داخل الأسرة الغورية، وهو مطالبة عمه حاكم الباميان، فخر الدين مسعود بالعرش، استنادًا إلى حق الأسبقيّة في الحكم، وجرت نتيجة هذا العمل معركة بين فخر الدين مسعود، المطالب بالعرش، وابن أخيه السلطان غياث الدين محمد، عرفت بمعركة (راغ زار) بين مدينة هراة وفيروزكوه، حيث دُحر فخر الدين مسعود وأسر، لكن السلطان الغوري غياث الدين محمد أكرم عمّه وأعاده إلى منصبه في حكم الباميان سنة ٥٥٩هـ/١١٦٣م[٥٧].

وفي سنة ٥٦٩هـ/١١٧٣م، اكتملت استعدادات السلطان غياث الدين محمد الغوري، لاستعادة مدينة غزنة من الغز، فبذل جهدًا كبيرًا من أجل استعادتها، وعين أخاه شهاب الدين محمدًا حاكمًا عليها، وأصلح كثيرًا من أمورها وأسوارها وقلاعها التي تأذت كثيرًا بوجود الغز فيها[٥٨]. ثم عاد السلطان غياث الدين محمد الغوري إلى العاصمة الغورية فيروزكوه.

وهنا كان لا بد من القيام بتقسيم إداري قلما نجده يحدث في دولة أخرى، وهذا التقسيم حتمته طبيعة المنطقة الجبلية الوعرة، وانعدام المواصلات فيها في أيام الشتاء، إضافة إلى وجود مخاطر محليّة من ثلاث جهات، الأولى الجبهة الهندية، والثانية بلاد ماوراء النهر، والثالثة القوى المحليّة في خراسان، المتمثلة ببقايا السلاجقة أو الغز، أو الإمارة الخوارزمية الناشئة، فجرى تقسيم الإمارة كما يأتي:

١- القسم الأول:

السلالة الرئيسة التي ظهرت في فيروزكوه في أعالي نهر هيري، وأصبحت هي العاصمة الرئيسة للدولة، ويحكم الأمير الغوري منها بوصفه رئيسًا للسلالة الغورية[٥٩].

٢- القسم الثاني:

السلالة الثانية التي حكمت في الباميان، وهي قصبة كورة عظيمة على اسمها، وهي على جبل ليس لها سور، حسبما ذكر الإصطخري، أما المقدسي فقد تكلم عنها بوصفها مدينة مسورة، فقد سوّرت وجعل لسورها أربعة أبواب، وقد خربها جنكيز خان[٦٠]. ويبدو أنّ السلالة الغورية التي ظهرت في الباميان هي التي قامت بتحصين هذه المدينة والاهتمام بها، لكونها تشكل ثلث الدولة الغورية، وتتمتع بموقع استراتيجي مهم.

وقد أسس السلالة فيها الأمير فخر الدين مسعود عم السلطان الغوري غياث الدين محمد، وكان على هذه السلالة أن تدافع عن الباميان وطخارستان وبذخشان والصغانيان ووخش وبعض مناطق ما وراء النهر. وقد أطلق على أميرها لقب ملك[٦١].

٣- القسم الثالث:

السلالة الثالثة التي تأسست في مدينة غزنة، بعد طرد الغز منها سنة ٥٦٩هـ/١١٧٣م[٦٢]، وكان على هذه الإمارة أن تدافع عن غزنة وشمال الهند، وتوسع حدود الدولة بالحملات العسكرية السنوية التي كانت تتجه إلى بلاد الهند.

وهذه الحالة قلما نجدها تجري في دولة أو إمارة أخرى في ذلك العصر، وفي تلك الظروف، فهو إجراء إداري قام به أمراء الغور من أجل تسهيل مهمة الإدارة، فيقيم الحاكم الفعلي، وهو السلطان في مدينة فيرزكوه، ويقيم الحكام التابعين له في الباميان وغزنة، وكان هناك اتصال وتعاون مشترك بين هؤلاء الأمراء، وقد حتمت هذا التقسيم الطبيعة الجغرافية.

وبعد هذا الإجراء الإداري، أخذ غياث الدين محمد الغوري يوسع من سلطته وسيطرته على المناطق النائية من بلاد الغور في أفغانستان وغرجستان وجوزجان وباذغيس وزمان دوار[٦٣]. وقد وصلت الإمارة الغورية إلى أوج قوتها واتساعها في أثناء حكم السلطان غياث الدين محمد الغوري[٦٤]. وقد سقطت هذه الإمارة عام ٦١٢هـ/١٢١٥م على يد علاء الدين خوارزمشاه وابنه جلال الدين منكبرتي. وهنا يتوقف البحث عند هذه النقطة.

الخاتمة:

إنّ نشوء الدول وظهورها لا يأتي اعتباطًا أو من دون جهود زعمائها أو قادتها، بل يأتي بجهود مضنية وسهر وتضحيات كبيرة من قبل تلك الأمم أو الشعوب، ولا سيما إذا كانت هناك تطلعات لأمم أو دول مجاورة لضم تلك الدولة، ومن هنا كان ظهور الإمارة الغورية.

لقد جاء انتشار الإسلام في إقليم الغور، وما أحدثه من تغييرات اجتماعية واقتصادية في الإقليم، ومشاركة سكان الغور أنفسهم في أحداث العالم الإسلامي، محفزًا لعدد من رؤساء القبائل الغورية، وبخاصة من الأسرة الشانسابانية؛ لتولي مسؤولية إدارة الإقليم تحت ظل الإمارة الغزنوية، فعملوا على نشر الدين الإسلامي في اتجاهين، الأول داخل بلاد الغور نفسها، من خلال السيطرة الكاملة على الإقليم ونشر الإسلام فيه بشكل يكاد يكون تامًّا، والثاني باتجاه الهند، حتى لقد عدَّ الجند الغوري من خيرة جند السلطان محمود الغزنوي، في الكفاءة، وارتفاع الروح المعنوية، وحسن الطاعة والصبر في الحروب، وظلوا هكذا تابعين للإمارة الغزنوية، وعندما امتلكوا الخبرة الإدارية الكافية والقوة العسكرية أعلنوا استقلالهم عن الإمارة الغزنوية، ثم حملوا راية إمارة جديدة، وهي الإمارة الغورية، التي أدّت دورًا لا يُستهان به في أحداث العالم الإسلامي. ■

محمد بن سوري(١)



أبو علي(٢)

شيت(٣)

عباس(٤)

محمد(٥)

قطب الدين حسن(٦)

عز الدين حسين(٧)

فرع الباميان فخر الدين

فخر الدين مسعود (١)

شمس الدين محمد (٢)

بهاء الدين سام (٣)

لاء الدين محمد وعند حسن إبراهيم حسن، علاء الدين محمود. حكم غزنة بين سنتي سنتين ٦٠٢-٦٠٢هـ

جلال الدين علي ٦٠٢-٦٠٩هـ قتل على يد خوارزمشاه

علاء الدين حسين(١٠) جهان سوز حارق العالم

علاء الدين اتسز (١٦) تولى حكم الغور٦٠٧-٦١٠هـ ٦,٧-٦١٠هـ

سيف الدين محمد (١١) الغور ٥٥٦-٥٥٩هـ

نصير الدين سام

بهاء الدين سام (٩) فيروزكوة ٥٤٤هـ/ ١٤٩م

شهاب الدين (١٣) معز الدين محمد في غزنة غزنة ٥٦٩هـ السند ٥٧١هـ لاهور ٥٨٢هـ هندوستان ٥٨٨هـ الغوروغزنة ٥٩٩-٦٠٢هـ

شمس الدين (١٢) (غياث الدين محمد) الغور ٥٥٨هـ هراة ٥٧١هـ ت٥٩٩هـ غياث الدين محمود(١٤) بهاء الدين سام (١٥)

قطب الدين محمد ملك الغورومدينة فيروزكوه القريبة من أعمال غزنة قتله بهرامشاه شاه

شجاع الدين علي، عند حسن إبراهيم حسن

ابو علي (خرماش)

علاء الدين محمد الغور وفيروزكوة حكم قبل السادسة ٥٩٩-٦٠٢هـ أعيد سنة ٦١٠هـ استسلم لخوارزمشاه عام ٦١٢هـ/١٢١٥م

سيف الدين (٨) الغور وغزنة ٥٤٣-٥٤٤هـ قتله بهرام شاه ٥٤٤هـ/

شهاب الدين

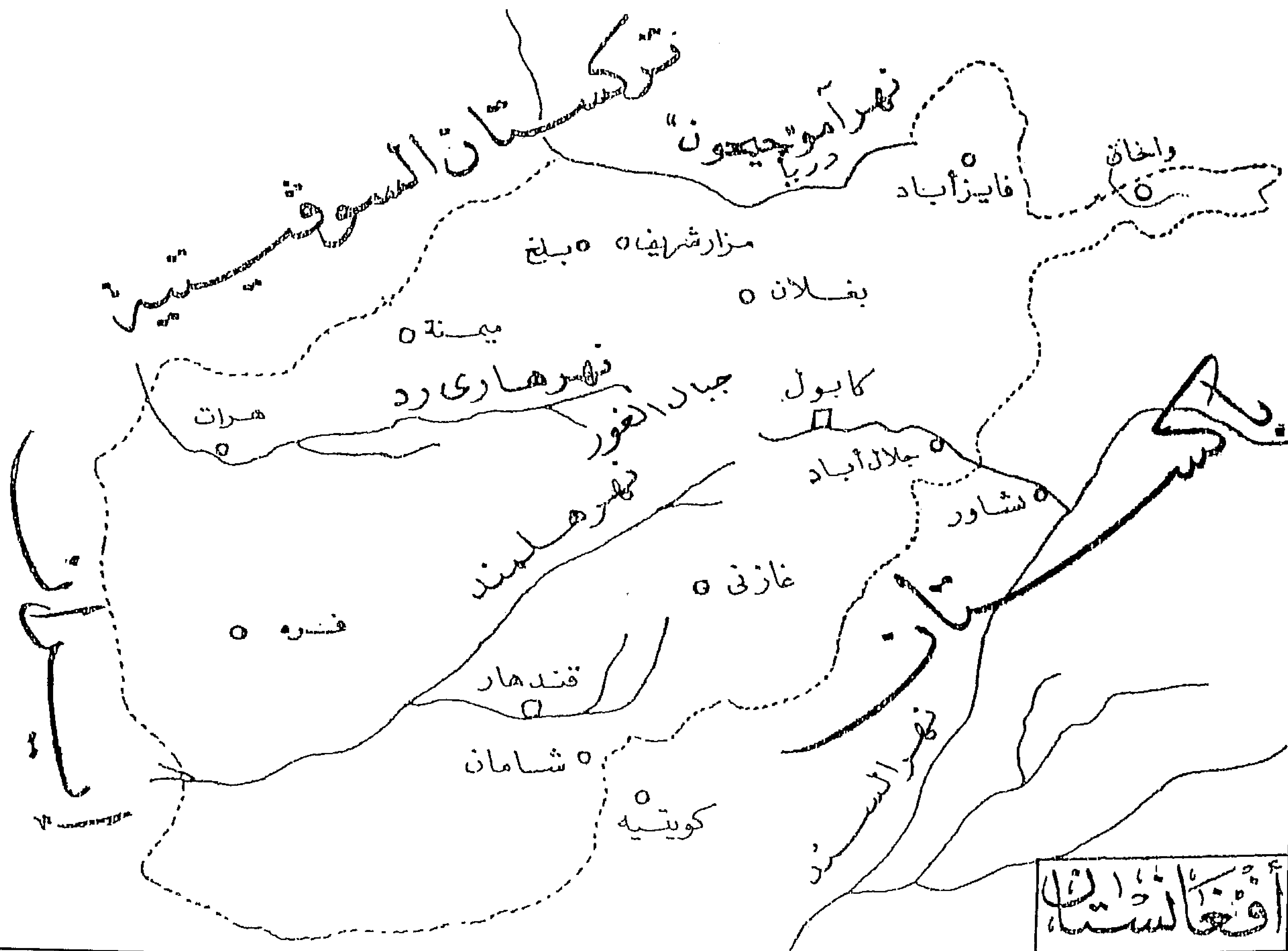
تم توحيد قوائم تسلسل حكم الأسرة الغورية من المراجع التالية :

حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي ، مطبعة النهضة المصرية ط/١ ١٩٦٧م ،٤/ص١٦٥ .

إحسان حقي : شبه الجزيرة الهندية الباكستانية،ص١٦.

أحمد السعيد سليمان:تاريخ الدول ومعجم الأسر الحاكمة،دار المعارف، القاهرة.

ش
مزار شريف
هراة
كابول
جبال قره قورم
قندهار
كشمير
لاهور
بنجاب
ملتان
جبال سليمان
باكستان
صحراء ثار
دلهي
نيبال
أجمير
آكرا
حيدرآباد
كراجي
الله آباد
بنارس
بيهار
باتنا
بنكلاديش
دكا
جبال فندهية
أحمد آباد
كلكتا
جبال ساتبورا
الهند
جبال الغات الشرقية
خليج البنغال
بومباي
بحر العرب
جبال الغات الغربية
مدراس
كولومبو
سري لانكا


تركستان السوفيتية
نهر آمو "جيحون"
دريا
فايزأباد
واخان
مزارشريف
بلخ
بغلان
ميمنة
نهر هاري رد
جبال الغور
كابول
هرات
جلال أباد
بشاور
نهر هلمند
غازني
فنره
قندهار
شامان
كويتيه
نهر السند
أفغانستان

الحواشي

١- Encyclopedia of Islam,A.D, H Bivar: Al Ghur,III,p:1096. وسوف يشار لها لاحقًا بـ: Early History of Ghur, P:116. The EI/III

بلدان الخلافة الشرقية:٣٧٩، ٣٨١، ٣٥٨، ويبدو أنّ الإقليم مرادف لمنطقة ماندش شمال غرب الغور. والغور أيضًا: منطقة بين بيسان وطبرية، ويسمى الغور لأنه بقعة بين جبلين، وسائر مياه الشام تتجه إليه فتكون بحرًا، وفيه سفن صغار تحمل الغلات وصنوف الثمر إلى أريحا وسائر أعمال الغور. والروض المعطار في خبر الأقطار: ٤٣١، ويسمى الآن بغور الأردن. وهنالك منطقة أخرى باسم غوران، وهي مدينة ببلاد الترك، صغيرة، يسكنها ملك صنف من الأتراك، له جنود وقواد وعمال. الروض المعطار:٤٣٠.

٢- آسيا الإسلامية:٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٩.

٣- هراة: مدينة عظيمة مشهورة من أعظم مدن خراسان، قال عنها ياقوت: لم أرَ في خراسان عند كوني بها في سنة ٦٠٧هـ/١٢١٠م مدينة أجمل ولا أعظم ولا أفخم ولا أحسن ولا أكثر أهلاً منها. معجم البلدان:٥/٣٩٦.

٤- غزنة: بفتح أوله وسكون ثانيه ثم نون، هكذا يتلفظ بها العامة، والصحيح عند العلماء غزنين، ويعربونها فيقولون جزنة، ويقال لمجموع بلادها زابلستان، وغزنة قصبتها، وهي مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان، وهي الحد بين خراسان والهند، وكانت منزل محمود بن سبكتكين إلى أن انقرضوا، معجم البلدان:٤/٢٠١. وهنالك الأويغور، وهم ينحدرون من سلالة تركية، وهي الآن جزء من إقليم التركستان الصيني، أو ما يعرف بولاية سنكيانج، للمزيد انظر: مسلمو الأويغور الانفصالية في الصين، مجلة دراسات إسلامية، ع١٠/س٣/٤٠-٥٣.

٥- معجم البلدان:٤/٢١٨، ٢٨٤.

٦- تاريخ شبه الجزيرة الهندية الباكستانية :٥٩.

٧- EI/III ,p, 1099. والباشتو هي مزيج من اللغات الهندية والفارسية والعربية . إنّ الغور كانوا يكتبون بخط عربي ويتحدثون التركية.

٨- المصدر السابق: ٤/١٩٤.

٩- History of Iran, Cambridge University press, p159. وسوف يشار إليه لاحقًا بـ: The Cambridge Cambridge.

١٠ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم:٣٠٥.

١١- المصدر نفسه: ٣٠٦.

١٢- المصدر نفسه: ٣٠٧، عروبة العلماء العرب المنسوبين إلى مدن أعجمية:٢/١٤١. وخشك مدينة من مدن الغور. الخراج وصنعة الكتابة :٢٩٥، وخشك تعني الصحراء أو الأرض اليابسة، فيكون معناه الباب المؤدي إلى الصحراء. المعجم الذهبي، قاموس فارسي/عربي:٢٣٩.

١٣- أحسن التقاسيم:٣٥٠، ومن الدستجردة إلى الغور، وهي قرية عظيمة أربعة فراسخ، ومن الغور إلى مدينة بلخ في عمارة ثلاثة فراسخ، الخراج وصنعة الكتابة:١٠٧.

١٤- المسالك والممالك:٣٤٧.

١٥- تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي:٤٨٩.

١٦- أحسن التقاسيم: ٣٠٤.

١٧- الروض المعطار: ٤١٠.

١٨- أحسن التقاسيم: ٣٠٣-٣٠٤.

١٩- EI/III, p, 1096.

٢٠- بلدان الخلافة الشرقية: ٤٥٩.

٢١- الباميان : بكسر الميم وياء وألف ونون، بلدة وكورة في الجبال بين هراة وغزنة بها قلعة حصينة، والقصبة صغيرة والمملكة واسعة، بينها وبين بلخ عشر مراحل، وإلى غزنة ثمان مراحل: معجم البلدان: ١/٣٣٠. بنجهير: الهاء مكسورة وياء ساكنة وراء، مدينة بنواحي بلخ فيها جبل الفضة، وأهلها أخلاط، والدراهم بها واسعة كثيرة، لا يكاد أحد يشتري شيئًا ولو جزرة بقل بأقل من درهم. ياقوت معجم البلدان:١/٤٩٨. خرخيز: خرخيز هو اسم ناحية تجاور الصين، كثيرة الخصب والمساكن، مياههم كثيرة وأنهارهم جارية، تجري إليهم من تخوم الصين، ولهم على نهرهم الأعظم أرحاء يطحنون بها الأرز والحنطة وسائر الحبوب. الروض المعطار:٢١٤.

٢٢- فراوند: لم أعثر لها على ترجمة.

٢٣- تاريخ الرسل والملوك:٥/٢٢٩.

٢٤- المصدر نفسه: ٧/١٠٧.

٢٥- المصدر نفسه: ٧/١٧٧.

٢٦- المسالك والممالك:١٤٤.

٢٧- كتاب زين الأخبار: ١/٥١. سجستان: بكسر أوله وثانيه وسين أخرى مهملة وتاء مثناة من فوق وآخره نون، وهي ناحية كبيرة وولاية واسعة، ذهب بعضهم إلى أنّ سجستان اسم للناحية، وأنّ اسم مدينتها زرنج، بينها وبين هراة عشرة أيام، ثمانون فرسخًا، وهي جنوب هراة، وأرضها كلها سبخة، والرياح فيها لا تسكن أبدًا، معجم البلدان: ٣/١٩٠.

٢٨- المسالك والممالك:١٤٦، EI/III, p, 1096. بغنين: وهي إحدى قصبات سجستان، صورة الأرض: ٣٥٦. خلج: وهي الصفة من خليج وتطلق على قبيلة تركية

نشأة الإمارة الغورية ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م

هاجرت من التركستان في وقت لا يمكن تحديده على وجه التحقيق، واستقرت في أفغانستان الغربية، وقد عد أفراد هذه القبيلة من الأفغان منذ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي/ السادس الهجري، وكانت لهم شهرة فائقة في السياسة والحرب، والتحق كثير منهم بخدمة ملوك غزني وغور الأولين. دائرة المعارف الإسلامية: مادة خلج:٨/٤٠٣-٤٠٤. كابل: اسم يشمل الناحية ومدينتها العظمى بين الهند ونواحي سجستان في ظهر الغور أو بين هند وغزنة. زين الأخبار :١٤٧/٢، ومعجم البلدان: ٤٣٦/٤، وعن فتح مدينة كابل ينظر: الخراج وصناعة الكتابة:٣٩٤-٤٠٠.

٢٩- أحسن التقاسيم: ٢٩٥.

٣٠- تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم:٨٧/١.

٣١- المصدر السابق:١٠٨/١.

٣٢- تاريخ شبه الجزيرة الهندية: ٥٩، تاريخ الدول ومعجم الأسر: ٩٤/٢. EI/III, p, 1100.

٣٣ تاريخ الدول ومعجم الأسر: ٥٩٤/٢.

٣٤- . Cambridge:vol, 5,p,166: EI/III, p, 1096.

٣٥ كتاب زين الأخبار :٨١/٢.

٣٦- تركستان من الفتح الإسلامي: ٤٩٠.

٣٧- EI/III, p, 1100.

٣٨ Cambridge:vol, 5,p,157-158 EI/III, p, 1100.

٣٩ زين الأخبار:١٢١/٢.

٤٠- EI/III, p, 1096.

٤١ Ibid: p, 1100.

٤٢ . Cambridge:vol, 5,p,157-158 باذغيس: بفتح الذال وكسر الغين وياء ساكنة وسين مهملة: ناحية تشتمل على قرى من أعمال هراة ومرو الروذ، قصبتها بون ويامئين، بلدتان متقاربتان رأيتهما غير مرة، وهي ذات خير ورخص يكثر فيها شجر الفستق: معجم البلدان: ٣١٨/١. قهستان: كوهستان: كوه تعني جبل، وأما المشهور بهذا الاسم فأحد أطرافها متصل بنواحي هراة ثم يمتد في الجبال طولاً حتى يصل قرب نهاوند وهمدان وبروجرد، وهي الجبال بين هراة ونيسابور، وليست العمارة بقوهستان مشتبكة مثل اشتباكها بسائر نواحي خراسان، وليس بقوهستان فيما علمته نهر جار، إنما هي القنى والآبار، معجم البلدان:٤١٦/٤.

٤٣- تاريخ شبه الجزيرة الهندية:٥٩، EI/III, p. 1100.، وهناك حديث في كتاب تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي:١٦٣/٤-١٧٣.

٤٤- الكامل في التاريخ:١٣٥/١١.

٤٥- المصدر نفسه:١٣٥/١١.

٤٦- المصدر نفسه:١٥١/١١.

٤٧- المصدر نفسه:١٦٥/١١؛

٤٨- الكامل في التاريخ:١٦٥/١١، وتاريخ شبه الجزيرة الهندية:٤٩. لهاوور: لوهور المشهور من هذا البلد لهاور وهي مدينة عظيمة في بلاد الهند. معجم البلدان:٢٦/٥.

٤٩- الكامل:١٦٥/١١-١٦٦. المخالي: أشبه بالأكياس يحملها المقاتلون ويضعون فيها الأرزاق الجافة.

٥٠- تاريخ شبه الجزيرة الهندية:٥٩، جهان سوز، جهان: تعني العالم أو الدنيا، وسوز : حرارة أو حريق، فيكون معناها حارق العالم أو الدنيا. المعجم الذهبي:: ٣٥٤، ٢٠٨.

٥١- الكامل:١٦٩/١١، تاريخ المسلمين في شبه الجزيرة الهندية:١١٣/١.

٥٢- الكامل :١١/ ١٦٦. الجتر: مظلة تحمل على رأس السلطان، لحمايته من الشمس أو المطر، ويحملها أحد الجند. المعجم الذهبي : ٢١٦.

٥٣- الكامل :١٦٩/١١.

٥٤- الكامل:١٦٦/١١ -١٦٧.

٥٥- تاريخ الدول ومعجم الأسر: ٥٩٥/٢، حيث يشير المؤلف إلى أنّ الأمير الغوري علاء الدين حسين قد سجن ابني أخيه، غياث الدين وشهاب الدين، وقد أُطلق سراحهما بعد وفاته، ولكن ليس لدينا ما يؤكد إلى ما ذهب إليه المؤلف في المصادر الأخرى. Cambridge:vol, 5,p,163.

٥٦- الكامل:١٦٧/١١. الغز: طائفة من الترك المسلمين، كانوا بما وراء النهر، فلما ملك الخطا ما وراء النهر أخرجوهم منه، فقصدوا خراسان وسيطروا على مدن عديدة، الكامل:١٧٦/١١. أما التغزغز: فهم أجناس من الترك، وبلادهم أوسع بلاد الترك، وحدهم الصين والتبت والخرلخ والغز. والتغزغز هم عرب الترك. مختصر كتاب البلدان:٣٢٩.

٥٧- Cambridge:vol, 5,p,163.

٥٨ الكامل: ١٦٧/١١. EI/III, p, 1101.

٥٩ تاريخ الدول: ٥٩٤/٢. Cambridge:vol, 5,p.161-162.

٦٠ بلدان الخلافة الشرقية: ٤٦١.

٦١- Cambridge:vol, 5,p,161.

٦٢ Ibid, p 161.

٦٣ Ibid, p 163.

٦٤ Ibid, p 162.

المصادر والمراجع

- **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، للمقدسي ، طبعة ليدن ، ١٩٠٦ م.
- آسيا **الإسلامية**، ليسري الجوهري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠ م .
- **بلدان الخلافة الشرقية**، لكي لسترانج، تر . بشير فرنسيس، وكوركيس عواد، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م.
- **تاريخ الإسلام السياحي والثقافي والاجتماعي**، لحسن إبراهيم حسن، ط ١، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٧ م .
- **تاريخ الرسل والملوك**، لمحمد بن جرير الطبري، تج. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١ م .
- **تاريخ شبه الجزيرة الهندية**، الباكستانية، لإحسان حقي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م.
- **تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي**، لفاسيلي فلاديميروفتشبارتولد، تر صلاح الدين عثمان هاشم، ط١، دار كاظمة للنشر، الكويت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- **الخراج وصنعة الكتابة**، لقدامة بن جعفر، تح. محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨١م.
- **دائرة المعارف الإسلامية**، تر. أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد.
- **الروض المعطار في خبر الأقطار**، لمحمد بن عبد المنعم الحميري، تح. د. إحسان عباس، دار القلم، بيروت، ١٩٧٥م.
- **صورة الأرض**، لابن حوقل، دار مكتبة بيروت، ١٩٧٩م.
- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، دار صادر- دار بيروت، بيروت، ١٩٦٥م/ ١٣٨٥هـ.
- **كتاب زين الأخبار**، لأبي سعيد عبد الحي الكرديزي، تح. محمد بن تاويت، مط. محمد الخامس الجامعية، فاس، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
- **مختصر كتاب البلدان**، لأحمد بن الفقيه الهمداني، ليدن- بريل، ١٣٠٢هـ.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، دار صادر، دار بيروت، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.
- **المعجم الذهبي**، قاموس فارسي - عربي، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
- **المسالك والممالك**، للإصطخري، تح. محمد جابر، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.

نظرة معاصرة في ستراتيجيّة البحث العلمي: تاريخ علوم الحياة في الحضارة الإسلامية

أ. د. محمد حسن الحمود
جامعة جرش الأهلية - الأردن

تشغل الحضارة الإسلامية مكانة مرموقة في تاريخ البشرية، حيث توضح ذلك بجلاء خلال السنوات الأخيرة، ولاسيما بعد كشف دور العلماء العرب في تطوير مفاهيم العلوم التطبيقيّة، التي اشتقت لها طرقاً ومسالك جديدة في العصور الوسطى ولا تزال حيّة إلى الوقت الحاضر، ونعني بذلك علوم الطب والصيدلة والبيطرة وعلوم الحيوان والنبات والكيمياء وعلم الأرض[1].

ويوفر الأدب العربي في مجال علوم الحياة معلومات لا تنضب للمؤرخين والعاملين في قطاع البحث العلمي في مجالات الطب والصيدلية والأعشاب الطبيّة والمتخصصين في البحث العلمي في مجال التاريخ الطبيعي والزراعة والمهتمين بالدراسات اللغويّة والمعجميّة.

وتمدّنا المخطوطات والمصنفات العربية في علوم النبات والحيوان بمعلومات عن التوزيع الجغرافي للأحياء في المناطق التي بلغها العرب أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها، وذلك بالصورة المتنوعة نفسها التي وصفوا بها بلاد الإسلام. وقد يحدث أن تكون المادة العربية المصدر الوحيد والأهم لتاريخ حقبة معينة في بلد أو منطقة محددة من العالم، فليس من الغرابة في شيء إذا صرحنا

بأن هذا الاتجاه من الأبحاث الأدبية (علوم الحيوان والنباتات الطبية)، توشك أن تكون المعين الذي يرده المتخصصون، وأن يصل الاهتمام به إلى درجة عالية، وذلك لطابعه القريب من الحياة وأهميته وأبعاده في المجالات الطبيّة. ويمكن القول أيضًا إنّ الأدب العلمي العربي في قطاع علوم الحياة يتميّز بطابعه العلمي التطبيقي الدقيق، الذي يمثل حالة مشهودة من الإبداع العلمي والتقني والتجريبي موازنة مع الإبداعات العربية الأخرى.

ومن الملاحظات المهمَّة التي يستطيع الباحث تشخيصها من خلال دراسة ملامح الحركة العلمية في مجال علوم الحياة عند العرب والمسلمين قلة الدراسات البحثية في هذا القطاع وعدم تعمقها لتقديم مادة جديدة تنفع في عرض الجوانب الجديدة وإغناء الموضوعات المطلوبة. وهناك نقص في عدد المتخصصين في مجال تاريخ العلوم التطبيقيّة ضمن الكوادر العلميّة في المنطقة العربيّة ومحدودية مجالات الدراسات العليا في هذا القطاع من المعرفة العلميّة. وهناك قصور واضح في إعداد المناهج الدراسيّة ذات العلاقة بالتراث العلمي، وتاريخ الحركة العلميّة العربيّة، ما يفقد أجيال الشباب العربي فرصة معرفة الإبداعات العربية مقابلة بنظام المؤسسات العلميّة العالميّة، التي تهتم بالتراث البعيد والتراث القريب للأمم والبلدان والشعوب الأخرى.

وتأتي دراسة المادة العلميّة الضخمة في مجال علوم الحياة عند المسلمين لتأكيد أهمية الحضارة العربية في تاريخ البشرية، والدور المرموق الذي قام به العلماء العرب المهتمون بالحيوان والنبات في توثيق الثقافة العلميّة العالميّة. وإنّ الكتابة عن جوانب تاريخ علوم الحياة ليس هدفه العرض الشامل لتاريخ هذا العلم بقدر ما يعني الموضوع عرضًا للأنماط العلمية المرتبطة بتطور جوانب علوم الحياة، وتبيان الخطوط العريضة لتطور هذه الأنماط. وإنه ليس من أهداف إعداد المؤلفات عن تاريخ علوم الحياة في الحضارة العربية الإلمام بكل أطراف الموضوع بحثًا واستيفاءً، ولكنها تهدف إلى تقديم لوحة عامة لتطور أدب علوم الحياة العلميّة المعاصرة. وتهدف هذه الاتجاهات البحثية إلى توفير مادة أوليّة بالنسبة إلى الموضوعات المتنوعة في مجالات علوم الحياة غير المطروقة أو المعروفة.

المنهج العلمي لإحياء التراث الإسلامي في قطاع علوم الحياة

تشمل دراسة مفاهيم علوم الحياة، ضمن التسلسل التاريخي والحضاري، تقديم عرض منظم يتركز على المرحلة المبكرة وفجر التفكير العلمي عند الإنسان، وذلك من خلال رصد التصورات الأولى التي تبلورت في حضارة وادي الرافدين القديمة وحضارة مصر القديمة، التي يمكن تسميتها عصر الانبثاق الأول للمعرفة العلميّة[٢]. وتشمل آفاق الدراسة البحثيّة التحليل العلمي الدقيق للمادة المذكورة في الكتب اللغويّة والقصائد والنصوص الشعرية في المنطقة العربية بشكل عام، ومنطقة الجزيرة العربية بشكل خاص قبل بزوغ فجر الإسلام.

وتوضيح جوانب علاقة المؤلفات العربية الأولى بالعلوم الهندية واليونانية وتأثيرات القرآن الكريم والمبادئ الشرعية، والعقائدية في الحركة العلميّة والمفاهيم العلميّة الطبيعيّة التي تطورت في المجتمع العربي الإسلامي. يلي ذلك فحص مفصّل لميلاد بقية فروع علوم الحياة الأخرى مع إيضاح دور

نظرة معاصرة في ستراتيجية البحث العلمي: تاريخ علوم الحياة في الحضارة الإسلامية

المراكز العلميّة العربيّة للإبداع في هذا القطاع من المعرفة والمدارس العلميّة المهتمة بذلك، واتجاهات الدراسة وأنماطها.

ولا بد أيضًا من الاستفادة الرصينة من المنهج العلمي الدقيق لجميع الآثار الكبرى في الأدبيات العلميّة عن الحيوان والنبات بهدف استخراج المادة الواقعيّة التي تساعد في دراسة الجوانب العلميّة المتعلقة بمجالات علوم الحياة...؛ أي الاستفادة من الكتب العلميّة واللغويّة والشعريّة والاستفادة من كتب العجائب لدراسة الحيوانات الخرافيّة والأسطورية.

وتطرقت الأبحاث الحديثة[٣] إلى مناهج دراسة تاريخ العلم، وذلك من خلال عرض الاتجاهات الرئيسة في أي فرع من العلوم المدروسة، وتعداد منظم لأشهر العلماء العرب والمسلمين، والإشارة الدقيقة إلى العلماء غير العرب، الذين خدموا التراث العلمي العربي من خلال إعداد المؤلفات باللغة العربية بصفتها لغة العلم والمعرفة... وتعداد المؤلفات العلميّة بصورة تحليلية ونقديّة ودراستها.

ولا بد أن يشمل منهج الدراسة العلميّة توضيح حقيقة الدراسات البحثيّة في مجال علوم الحياة وواقعها، وتعيين النقص الملموس في هذا الميدان بهدف تشخيص الحاجة المطلوبة، و تركيز الجهود نحو توضيح مجالات الإبداع والابتكار عند العرب والمسلمين. ولا بد أيضًا من أن يوضّح الباحث (أو الباحثون) المرحلة التي تبلورت فيها المؤلفات العربية في علوم الحياة بشكل واضح، والتي يمكن أن نطلق عليها مرحلة أو عصر الانبثاق الثاني، و مراحل تغير مناهج الكتابة والتأليف وأهدافها واتجاهاتها في ميدان علوم الحياة خلال سنوات الحضارة العربية الإسلامية.

وتتناول مناهج البحث في قطاع علوم الحياة عند العرب والمسلمين تعيين مقدار الاختلاف بين مفهوم علوم الحياة في الحياة العربية عنه في التراث الأوروبي وطبيعة المؤلفات العلميّة العربية في أيدي العلماء العرب ومحتواها، وذلك لإرساء لوحة التسلسل التاريخي لنشأة الأنماط المتنوعة للاهتمامات العلميّة في مجالات دراسة الحيوان والنبات. ولا بد من الإشارة إلى وجود ضرورة لتوضيح مراحل اهتمام العرب بالطيور، أو الحيوانات، الذي ساعد على انبثاق الكتب والمؤلفات المتخصصة، وكذلك مرحلة الاهتمام بالمعاجم النباتية والأدوية المفردة[٤].

هل يمكن استنباط صورة واضحة عن لوحة التسلسل التاريخي لظهور أشكال وأنماط محددة وأنماط من المؤلفات العربية في مراحل تاريخيّة تختلف عن المرحلة السابقة لها وتختلف أيضًا عن المرحلة التالية له؟ لا بد من أن نسوق مثالاً حيًّا عن تطور الأدب الجغرافي العربي حيث بدأت المرحلة الأولى في تاريخ الجغرافية العربية في كتب الأنواء والرسائل الجغرافية اللغويّة، ثم اختفى مثل هذه المؤلفات لتظهر محلها في المرحلة الثانية كتب البلدان (وصف المدن)، ثم أعقبتها في المرحلة الثالثة كتب العجائب (الموضوعات الأسطورية والرغبة في الإمتاع والتشويق)، ثم المرحلة الرابعة وهي مرحلة إعداد كتب المسالك والممالك[٥].

وينبغي أيضًا عند دراسة مساهمة العرب في قطاع علوم الحياة التطبيقية الالتفات إلى النقاط الإضافية ومنها؛ اختيار المنهج العلمي للدراسة، سواء بدراسة مساهمة العلماء و انتماءاتهم الجغرافية (مثلاً علماء بغداد، علماء الأندلس)، والحضارية حسب المراحل الزمنية (مثلاً القرن الثالث الهجري والقرن الرابع الهجري) أو

المنجزات أو دراسة المنجزات والإبداعات العلميّة (مثلاً التاريخ الطبيعي والسلوك) حسب توافر المراجع والنصوص التراثية والعلماء الذين أبدعوا في هذا الاتجاه من المعرفة.

فلسفة دراسة علوم الحياة في الحضارة الإسلامية:

حدد العلماء العرب والمسلمون أهدافهم العلميّة في دراسة النبات والحيوان، حيث اعتمد الجاحظ في إعداد كتاب الحيوان وتأليفه على الأدلة المنطقيّة والآيات القرآنية، وأحاديث الرسول العربي، وتجربته الشخصية، ونقده العلمي، ومناقشاته المسهبة، والطريفة، إضافة إلى تراث العصر الذي عاش فيه الجاحظ وثقافته، والمصادر العربية الأصيلة المتوافرة لديه. وقد تكلم جابر بن حيان الكوفي عن ملامح الفلسفة الإسلامية المتمثلة في تقديس العلم؛ لأنه يكشف عن النفس الآفات والبلايا، ويحفظ لهم الصحة الجسمية والممتلكات المادية الحياتية. وقد أدرك جابر بن حيان منذ وقت مبكر أن جوانب الكسب في العمل العلمي تتركز على الكسب الروحي وخدمة الإنسان(٦).

وقد أشار الجاحظ إلى الحكمة من دراسة عالم الحيوان سواء الأنواع الصغيرة أو الكبيرة من الحيوانات(٧). وقد تكلم الجاحظ أيضًا عن القيمة العلميّة للمعلومات عن حياة الحشرات، والدروس العلميّة التي يمكن الاستفادة منها في دراسة الحياة الاجتماعية للنحل، و الفوائد والمنافع التي يمكن أن يجنيها الإنسان من ذلك(٨).

وقد اعتمد الجاحظ في منهجه العلمي في دراسة الحيوان على الحجج الظاهرة والأدلة المترادفة، حيث أكد على إيضاح الحق بالحق والحجة بالحجة. وكان الجاحظ يرفض الدراسة غير الموثقة، والأسانيد المدخولة بين تضاعيف الحق والتأليف الموثّق، وكان الجاحظ يرفض الإسهاب ويشير إلى أخطاء النساخ وسقطات الوهم وفلتات الضجر وعادة التسرع. وقد أشار الجاحظ إلى أهميّة التفكير ودوافعه في علوم الحياة، وذلك لأنّ عالم الحيوان الواسع يدعو الإنسان إلى الدراسة العلميّة المنطقية.

وقد أشار جابر بن حيان الكوفي في مخطوطة كتاب السموم ودفع مضارها (ورقة ٢٥) إلى فلسفته في التخلص من مخاطر السموم، والموقف العلمي الثابت عند العالم العربي في إخفاء المعلومات عن المواد السامة عن أبناء المجتمع وحصر هذه المعلومات لدى المتخصصين خشية استغلالها للإضرار بالبشر.

وقد شخص الجاحظ مواصفات الإنسان الذي يعمل في مجال دراسة الحيوان مقابلة مع الاختصاصات العلمية الأخرى في الحياة ، حيث وازن بين اهتمام الإنسان في المراقبة العلميّة والاختبار والبحث العلمي وبين ممارسة التحصيل في التجارة والأعمال الأخرى(٩).

وقد أوضح ضياء الدين المالقي، المعروف بابن البيطار، مفهوم الأمانة العلميّة في مقدمة كتاب (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية)، حيث عمل على تثبيت كل المعلومات التي أخذها عن العلماء اليونانيين مقرونة بالمصدر الذي نقل منه، ما يوضح مقدار الروح العلميّة التي يتحلى بها العرب، ومقدار احترامهم لإنجازات العلماء الآخرين من الأمم والثقافات المعاصرة لهم. وقد ثبت أن كل المعلومات التي أخذها البيطار عن ثقات المحدثين وعلماء النبات، وأسند جميع الأقوال إلى قائليها، ووضح طرق نقل المعلومات والإشارة الصريحة إلى مصادرها.

المؤلفات العربية في علوم الحياة:

بدأ العرب في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين بتدوين معارفهم و معارف من سبقهم بعلوم الحياة في كتب ورسائل شتى. والمدونات الأولى في أسماء النبات والحيوان وأجزائهما كما وردت في اللغة، حفظًا لها من التحريف والنسيان والضياع. ولكن في الوقت نفسه تضم مكتبتنا العلميّة عددًا قليلاً من هذه المؤلفات؛ حيث إنّ غالبها قد فقد، ولم يتبق منها إلا اقتباسات وإشارات عابرة في المراجع التي تعود إلى المراحل اللاحقة؛ حيث لم يكن بمقدور العلماء في المراحل اللاحقة من دراستها استيعاب حاجات العصر الحديث.

ومن تلك المدونات على سبيل المثال لا الحصر:

- **كتاب النبات والشجر:** للأصمعي (توفي ٢٠٩هـ).
- **كتاب الوحوش:** لابن السكيت (توفي ٢٤٤هـ).
- **كتاب النخل:** لأبي حاتم السجستاني (توفي ٢٥٥هـ).
- **كتاب النبات:** لأبي حنيفة الدينوري (توفي ٢٨٢هـ).

وقد تزامن معها وتلاها تدوين معجمات اللغة، التي ضمّت مفردات العربية، ومنها أسماء النبات والحيوان وأجزاؤها وأطوار خلقها. ومن تلك المعجمات:

- **العين:** للفراهيدي (توفي ١٨٠هـ).
- **التهذيب في اللغة :** للأزهري (توفي ٣٧٠هـ).
- **الصحاح في اللغة:** للجوهري (توفي ٣٩٣هـ).
- **المخصص:** لابن سيده (توفي ٤٥٨هـ).
- **أساس البلاغة:** للزمخشري (توفي ٥٣٨هـ).

بعد ذلك ظهرت كتب ورسائل مؤلفة أو مترجمة، تبحث في النبات والحيوان. وكان معظمها كتب فلاحة وطب ومفردات أدوية، يشكل النبات والحيوان جزءًا مهمًّا من مادتها العلميّة. ومن بين تلك الكتب:

- **كتاب النبات:** للدينوري، وهو كتاب يغلب عليه الطابع اللغوي، لكن مادته العلمية تجعل بالإمكان إدراجه ضمن كتب النبات.
- **كتاب الفلاحة النبطية:** لابن وحشية (توفي بعد ٣١٨هـ).
- **كتاب الحاوي في الطب:** للرازي (توفي ٣١٣هـ).
- **كتاب الجامع لصفات أشتات النبات:** للإدريسي (توفي ٤٦٠هـ).

ومن المدونات التي تناولت النبات والحيوان ضمن مادتها العلميّة كتب التاريخ والجغرافية والرحلات. فمن تلك الكتب:

- **مروج الذهب ومعادن الجوهر:** للمسعودي (توفي ٣٤٦هـ).
- **معجم البلدان:** لياقوت الحموي (توفي ٦٢٦هـ).
- **الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار:** لعبد اللطيف البغدادي (توفي ٦٢٩هـ).
- **كتاب الرحلة:** لابن الرومية(توفي ٦٣٧هـ).
- **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر:** لشمس الدين الدمشقي(توفي ٧٢٧هـ).
- **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار:** المعروف برحلة ابن بطوطة (توفي ٧٧٧هـ).

ومن الكتب التي جعلت النبات والحيوان ضمن

مواردها العلمية كتب الموسوعات. ومن بين تلك الموسوعات:

- **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا:** (نحو منتصف القرن الرابع الهجري)، وهي اثنتان وخمسون رسالة، منها الرسالتان السابعة والثامنة في علوم الحياة.
- **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات:** للقزويني (توفي ٦٨٢هـ).
- **مباهج الفكر ومناهج العبر:** لمحمد بن إبراهيم الوطواط (توفي مطلع القرن الثامن الهجري).
- **نهاية الأرب في فنون الأدب:** للنويري (توفي ٧٢٣هـ). يضم الجزء التاسع و العاشر مادة علميّة عن الحيوان والجزء الحادي عشر مادة علميّة عن النبات.

أما كتب الحيوان فقليلة العدد قياسًا إلى كتب النبات. منها[١٠]:

- **كتاب الحيوان:** للجاحظ (توفي ٢٥٥هـ).
- **كتاب الحيوان:** لأحمد بن أبي الأشعث (القرن الرابع الهجري).
- **كتاب الحيوان:** لابن سينا (القرن الخامس الهجري): الفن الثامن من فنون طبيعيات الشفاء.
- **كتاب طبائع الحيوان وخواصه:** لعبيد الله بن يختيشوع (توفي ٤٥٣هـ).
- **كتاب منافع الحيوان:** لابن الدريهم الموصلي (توفي ٧٥٥هـ).
- **حياة الحيوان الكبرى:** للدميري (توفي ٨٠٨هـ).

ومن الأبحاث التي يمكن إجراؤها حول المؤلفات العربية هي الدراسة التحليلية لطبيعة هذه المؤلفات، وتحديد المدرسة التي تنتمي إليها، وكذلك تحديد أنواع المؤلفات التي جاءت متناثرة، ولا ترقى لتكوين سلسلة متكاملة في هذا الطراز من التأليف والإعداد والمحتوى المادي والعلمي.

ويجدر أيضًا تعيين المؤلفات العربية في علوم الحياة، التي جاءت استمراراً للمذهب اليوناني، وكذلك المؤلفات التي كانت ذات طبيعة مستقلة عن المدرسة اليونانية المعروفة.

هل استمر الاتجاه العربي في علوم الحياة متمتعًا بكامل قوته خلال القرون التالية للزحف المغولي على بغداد؟ هل شهدت الحقبة التالية للزحف المغولي ظهور مؤلفات عربية متميزة كانت تمثل ردًّا على حالة التدهور في تلك المرحلة؟

ولا بد أيضًا من تشخيص نقاط الضعف في الأدب العربي في قطاع علوم الحياة ولا سيما خضوعه للنظريات القديمة الموروثة (نظرية العناصر الأربعة The Doctorine of Four Humers) على الرغم من تقدّم الحركة العلميّة في مجال العلوم الطبيعية بشكل شامل.

وهناك بعض التساؤلات المهمَّة عن عالم الحيوان والنبات بشكل عام، أو عن الفروع الأخرى في علوم الحياة، ومن هذه التساؤلات:

١- هل يوجد عالم عربي لامع ساهم في تطوير علوم الحياة في الأندلس والمغرب العربي؟

٢- مَنْ أهم عالم عربي في قطاع علوم الحياة، تمتع بعدد كبير من الدراسات العلميّة خلال السنوات الأخيرة؟

٣- هل سيرة حياة العلماء العرب توازي الأهميَّة العلميَّة لمصنفاتهم في مجال علوم الحياة؟

٤- من كان من العلماء العرب البارزين في علوم الحياة يتمتع بثقافة عريضة تقيه ضيق الأفق ومن ثمّ تساعده هذه الثقافة في تحقيق أهدافه المطلوبة؟

٥- هل يمكن الحصول على برهان علمي عن سعة الأفق والعبقرية العلميّة تميّزت بها شخصية العلماء العرب، التي شيدت بمصنفاتها الصرح الهائل للحضارة الإسلامية؟

منهج العلماء المسلمين في دراسة الحيوان والنبات:

كتب العلماء العرب في مجالات علوم الحياة (الحيوان والنبات) مؤلفات عديدة على مرّ العصور، وقد اعتمد كل واحد من العلماء على طريقته المنهجيَّة في الكتابة والبحث والتأليف مستندًا على ثقافة العصر وتأثيرات الحركة العلمية للمرحلة التي عاش فيها، وكذلك الأهداف التي حددها لنفسه، وأغراضه، والعوامل التي دفعته لإجراء الدراسة والكتابة في هذا القطاع من المعرفة العلميّة.

لقد اعتمد الجاحظ على المنهج العلمي الرصين في جمع الحقائق والمناقشة والتجارب العلميّة، حيث أشار إلى أهمية الشك وحالاته، التي يمكن من خلالها الوصول إلى اليقين وتعرّف الحقيقة[١١]. وقد اعتمد الجاحظ على إيضاح روائع عالم الحيوان من خلال وصفه وملاحظاته الطريفة. وساق انتقادات لاذعة لكثير من المؤلفين الذين وصفوا الغرائب في كتبهم دون الاستناد إلى الأسس العلميّة المنطقيّة بل إلى الادعاء والمخاطرة[١٢].

وقد استفاد الجاحظ من المصادر المتوافرة لديه جميعها في إعداد كتاب الحيوان، حيث قال في الجزء الخامس منه: " وما عندي لك من الحيلة إلاّ أن أصوره لك في أحسن صورة، وأقلبك منه في الفنون المختلفة، فأجعلك لا تخرج من الاحتجاج بالقرآن الكريم إلا إلى الحديث المأثور، ولا تخرج من الحديث إلا إلى المثل السائر الواقع، ولا تخرج من المثل السائر الواقع إلا إلى القول في طرف الفلسفة والغرائب التي صححتها التجربة، وأبرزها الامتحان، وكشف قناعها البرهان، والأعاجيب التي للنفوس بها كلف شديد وللعقول الصحيحة إليها النزاع القوي"[١٣].

ويمكن وضع مجموعة من المؤشرات التي يمكن من خلالها مناقشة أهمية المؤلفات العربية، ولاسيما مقدار القيمة العلميَّة للمؤلفات العربية، والمصادر العلميّة للعلماء العرب، والأخطاء المنهجيّة، والأصالة العلميّة والاهتمام بالقارئ. ويمكن تثبيت بعض الأسئلة العلميّة التي تكشف طبيعة المنهج الذي اعتمده العلماء العرب في دراسة جوانب علوم الحياة. ويمكن للباحث إثراء الدراسات العلميّة والبحثيّة عن المؤشرات الآتية التي يمكن أن تكشف الروح العلميّة وكفاءة العلماء العرب في إعداد المؤلفات العلميّة الرصينة:

١- هل اعتمد العرب على الوصف الشامل أو على الملاحظة الدقيقة للبيئة وعالم الحيوان وعالم النبات؟

٢- هل ساق أحد العلماء العرب انتقادات موضوعيّة إلى زملائه وأقرانه من العلماء، أوضحت عجزهم عن إعطاء المادة العلمية الرصينة؟ هل يمكن استنتاج أنّ هذه الملاحظات المنهجيّة قد ساعدت على تطوير نوعية مساهمة العرب في تاريخ علوم الحياة؟

٣- هل وجدت أخطاء منهجيَّة في المؤلفات العربية بين مقدمة الكتاب ومتنه؟ هل يمكن الكشف

عن دليل ملموس عن قيام العلماء العرب بتنقيح كتبهم بعد إعدادها؟

٤- هل ترك بعض العلماء العرب الحكم للقارئ في بعض المسائل العلميّة عند تناقض المصادر والمعلومات حول أحد القضايا العلميّة المهمَّة؟

٥- هل تميّزت المؤلفات العربية بالتركيز على دراسة الحيوان والنبات في العالم الإسلامي، أم أنها أعطت وصفًا منتظمًا للأحياء خارج العالم الإسلامي؟

مزايا المؤلفات العربية في علوم الحياة وطبيعتها:

كتب العلماء العرب مؤلفات علميّة غزيرة في جوانب تختص بالحيوان والنبات، وكان لكل واحد من هذه المؤلفات مواصفات في مادّته العلميّة ومنهجه وأهدافه وصلته بالعلوم الأخرى. وقد تميّزت بعض المؤلفات العربية بتناول جانب واحد فقط بالمقابلة مع المؤلفات التي تناولت النبات والحيوان بشكل شامل.

ويمكن دراسة المؤلفات العربية ومعرفة المزايا الحيويّة والإمتاع والجوانب العلميّة إلى طبقات الناس وتعيين المؤلفات الواقعية مقابلة بالمصنفات الأسطورية.

يمكن دراسة مواصفات المؤلفات العربية من الناحية العلميّة من خلال بعض التساؤلات المقترحة:

١- هل هناك مؤلفات عربيّة عن الحيوان والنبات في مناطق محددة من العالم العربي والإسلامي؟

٢- هل كتبت المؤلفات العلميّة العربية بمستوى علمي متميز؟

٣- هل يمكن استنباط مظاهر البحث العلمي التجريبي من المؤلفات العلميّة العربيّة؟

٤- أي المصنفات العربية يمثل خطوة علميّة إلى الأمام في مجال علوم الحياة عند المسلمين؟ هل لا تزال بعض المؤلفات العربية ذات بريق لامع في ميدان العلم والبحث العلمي وتاريخ علوم الحياة؟

٥- هل وردت في المؤلفات العربية بعض الاتجاهات غير الدقيقة وغير الصحيحة، التي انتقل تأثيرها إلى الأجيال التالية؟

٦- هل كانت المؤلفات العربية تهدف إلى تبسيط المعلومات عن الحيوان والنبات؟

٧- هل كانت المؤلفات العربية تهدف إلى تصحيح المعلومات العلميّة السابقة عن أي من الموضوعات المطروحة، سواء كانت المعلومات عربية أم هندية أم يونانية؟

٨- هل طغى الجانب الأدبي والأسطوري على بعض المؤلفات في علوم الحياة عند العرب؟ وفي أي مرحلة ظهرت مثل تلك المؤلفات؟

٩- هل حالف التوفيق العلماء العرب في تحقيق أهدافهم؟ وهل كان هناك تطابق بين النظرية (المنهج) والتطبيق (النتيجة)؟

الاقتباس في المؤلفات:

تعدّ مسألة الاقتباس للمعلومات العلميّة وتضمين معلومات من مصنفات الغير، أو تضمين قطع منها في صلب المصنف العلمي من أهم المسائل التي تجدر دراستها، وذلك لمعرفة التأثيرات والتداخلات الثقافية وتشخيصها، وتوضيح مقدار الأصالة والابتكار. ولا بد من الإشارة إلى أن النقل بين العلماء العرب في مرحلة

الحضارة العربية الإسلامية ربما يمكن عدّه من الفضائل؛ لأنّ فقدان بعض المراجع في الماضي يمكن أن يؤدي إلى فقدان حلقة مهمّة من الإبداع العلمي عندما تكون المادة المنقولة الدليلَ العلمي الوحيد عن الموضوع. لذا يتطلب دراسة ظاهرة النقل الحر في الميكانيكي بين العلماء العرب من المراجع اليونانية، وذلك لنضمن حصولنا على مقدار واضح من الابتكار والأصالة العربية في هذا الميدان من البحث العلمي. ومن التساؤلات المهمّة في هذا الميدان التي تتطلب البحث والتمحيص:

١- هل أشار العلماء العرب بشكل دقيق إلى الاقتباس في قطاع علوم الحياة؟

٢- هل ميّز العلماء العرب بشكل دقيق بين المادة المأخوذة بين عالم وآخر أو بين مرجع علمي وآخر؟

٣- هل اقتبس علماء الغرب في العصور الوسطى ببراعة من المصنفات العربية في علوم الحياة؟

الأصالة والابتكار عند العلماء المسلمين:

عند دراستنا لمساهمات العلماء العرب والمسلمين في قطاع العلوم الطبيعية، وعلوم الحياة بالتحديد، يجدر توضيح دور العرب في هذا القطاع، وتعيين الابتكارات التي بلغتها أيدي العرب، وتبيان مقدار تفوق العرب على الحضارات السابقة (الحضارة اليونانية مثلاً)، وكذلك تحديد المؤلفات العربية التي أظهر فيها العلماء بعض ملامح الأصالة والابتكار في مجال علوم الحياة.

ولا بد من الإجابة عن بعض التساؤلات في هذا الحقل العلمي ولا سيما الجوانب الآتية:

١- هل تحاشى العلماء العرب في علوم الحياة المؤلفات اليونانية؟

٢- هل تحاشى العلماء العرب بعضهم مؤلفات بعض بهدف تطوير الطرق المبتكرة في هذا المجال من المعرفة؟

٣- هل تحاشى العلماء العرب بعضهم بعضًا بسبب شحّ المعلومات العلميّة المتوافرة في ذلك العصر؟

ويمكن البحث في مجال أصالة الإبداعات العربية ضمن اتجاهات عديدة من التجارب والتقنيات المهمّة في قطاع علوم الحياة ولاسيما الجوانب الآتية:

أ) وسائل الإيضاح والمصورات العلمية:

تعد وسائل الإيضاح والمصورات من أهم التقنيات والوسائل التعليمية ضمن مجال دراسة الطب وعلوم الحيوان والنبات والبيئة؛ لأنّها تقدّم معلومات مفصّلة عن النواحي التشريحيّة وتوضّح الاختلافات بشكل ملموس، ما يجعل وجود ضرورة ملحّة للكشف عن بواكير استعمال هذه التقنيات في التاريخ القديم. وهناك ضرورة أيضًا للبحث عن المصورات و رسوم الحيوان والنبات ضمن المخطوطات العربية في علوم الحياة؛ لأهميّة وسائل الإيضاح في نقل المعلومات والمعرفة في مجال العلوم الطبيعية. ولا بدّ من البحث عن وجود بعض الرسوم على القماش والأنسجة، التي توضح انعكاس عالم الحيوان والنبات في تفكير الإنسان العربي، ومدى استعمال هذه الوسائل على صعيد المجتمع. ولا بد أيضًا من إجراء الدراسة العلميّة التحليليّة عن المصورات التي تجسّد أنواع الحيوان والنبات. ومن الأمثلة المعروفة في هذا المجال الرسومات المصغرة Miniatures (المنمنمات) التي وجدت في مخطوطة ميونخ لكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني. وقد

نشرنا دراسة حديثة عن وسائل الإيضاح العلميّة في المخطوطات الإسلامية وفيها تحليل دقيق للموضوعات البايولوجية، التي وثقتها المنمنمات الإسلامية[14].

ومن التساؤلات المهمَّة في هذا المجال:

١- هل تم العثور على مصورات لعالم الحيوان من الأنواع المتعددة ضمن المؤلفات العربية في أي من هذه المؤلفات العربية؟ وفي أي عصر تم ذلك؟ ومن الذي ابتكر هذه الوسائل؟

٢- ما القيمة العلميّة والفنيّة لوسائل الإيضاح؟

٣- هل الرسومات العلمية والمنمنمات المرسومة جاءت من أصل غير عربي، أو أنها ظهرت في المؤلفات العربية، وهي من صميم الابتكارات العربية؟ أي هل بدأت ضمن مؤلفات أو كتب مترجمة أو مستنسخة نشأت خارج البلاد العربية أو الإسلامية؟

٤- هل وردت في كتب الحيوان والنبات أو الكتب التاريخيّة ملاحظات عن وجود رسوم الحيوان والنبات في بيوت الأمراء والشخصيات الاجتماعية ومكتباتهم؟ ما هذه الصورة؟ ومن الرسام الذي رسمها؟

ب) الرحلات العلميّة:

تؤلف الرحلات العلميّة وسيلة مهمّة لجمع المعلومات والحقائق عن عالم الحيوان والنبات والتوزيع الجغرافي لإكمال متطلبات التأليف العلمي الرصين. ولا بد من البحث ضمن المصنفات العلميّة العربيّة وكتب التأريخ عن تشخيص الرحلات ذات الأهداف العلميّة الحقيقيّة، التي مارسها أحد العلماء العرب بهدف خدمة علوم الحياة بشكل محدد. ولا بد من الإشارة أيضًا إلى وجود رحلات عربية معروفة تهدف الاستكشاف الجغرافي، أو أنّ بعض الرحلات العربية ذات أهميّة عقائدية تمخض عنها تأليف كتب عربية مرموقة، مثل رحلة ابن فضلان إلى روسيا خلال القرن الرابع الهجري.

ج) التقنيات العربية الإسلامية:

تعدّ التقنيات العلميّة أحد أهم الوسائل العلميّة في البحث العلمي حيث تخدم هذه الوسائل في جمع المعلومات وتسهيل ذلك، والكشف عن الحقائق، وكذلك تعدّ من الأدوات المهمَّة بيد العالم والباحث على السواء للوصول إلى المعرفة العلميّة والحقيقيّة.

ومن التقنيات المهمَّة التي وردت في مراجع التراث العربي استعمال الآلات والأدوات التي تساعد الإنسان في الغوص في الماء، وتحمي الجسم من مخاطر الحيوانات البحرية الخطيرة، وكذلك الأدوات المستعملة في قطع الأحجار وجمع المحار (اللؤلؤ) إلى غير ذلك من الآلات المبتكرة، وهي من الأفكار العلميّة المتقدّمة موازنة مع المعطيات الحديثة[15].

ومن التقنيات الأخرى التي وردت في مراجع التراث العربي آلات الصيد التي تصاد بها الظباء والحمر الوحشية والعصافير والذئاب والصقور[16]. لذا يجب أن يتركز البحث في هذا الجانب حول وضع تصور شامل عن كلّ التقنيات التي استخدمها العلماء العرب ضمن مجال علوم الحياة وتطوير الإمكانيّة العلميّة في صنع نماذج مشابهة من خلال مراجعة الأدبيات التراثيّة، ووضع هذه الأجهزة في متاحف خاصة في مراكز التراث والمتاحف العلميّة لإيضاح إبداع العرب في هذا القطاع التطبيقي.

د) التجارب العلميّة:

اهتم رواد المنهج العلمي التجريبي من العلماء العرب على نقد المصادر العلميّة وتحليلها والإبانة عن أخطائها ومغالطاتها، وأكدوا على أهمية الملاحظة الحسّيّة (كما هي الحال عند عبد اللطيف البغدادي)، ودورها في دراسة الظواهر الطبيعية، و أوصوا بإجراء التجارب العلميّة.

وقد أكد القزويني أهمية التثبيت من الحقائق، حيث قال في كتاب عجائب المخلوقات: "إن أحببت أن تكون منها على ثقة فشمّر لتجربتها ، وإياك أن تغتر أو تمل إذا لم تصب في مرة أو مرتين، فإنّ ذلك قد يكون لفقد شرط أو حدوث مانع".

وقد أشار الجاحظ إلى طرق عديدة من إجراء التجارب حول حياة الحيوان ولا سيما في إشارته الفريدة إلى ظاهرة التنبيه النفسي Reflexes Conditioned، أو ما تعرف بالأفعال الشرطيّة لدى الكلاب[١٧].

وقد وردت في مراجع التراث العربي معلومات مهمَّة عن طرق استعمال الحيوانات في الكشف عن وجود السموم في الأغذية والأشربة، وهي ترقى إلى مستوى الطرق الحديثة حول استخدام الحيوانات المخبريّة Laboratory Animals في البحوث الطبيّة والصيدلانيّة والدوائيّة[١٨].

وقد أشار الغطريف بن قدامة الغساني في كتاب (ضواري الطير) وعبد الرحمن بن محمد البلدي في كتاب (الكافي في البيزرة) إلى طرق عديدة من التجارب العلميّة والعمليات الجراحيّة، التي توضح ابتكار العرب وقدراتهم في رعاية الطيور، ولا سيما طرق خياطة الأجفان وفتحها وخياطة الجروح باستعمال خيوط الإبريسم والإبرة الفولاذية، وتقنيات نقل الأنسجة الجلدية وزراعتها بين الطيور عند وجود نقص في الجلد بسبب الجروح، التي يصطلح عليها في الوقت الراهن بالجراحة التجميلية (Plastic Surgery)[١٩].

وقد بحث العرب في مجال النباتات ولاسيما تطبيقاتها الطبيّة، وقد أنشأوا حدائق النباتات فزرعوا فيها أندر النباتات وأكثرها طرافة، حيث كانت غرناطة تشتمل في القرن العاشر الميلادي على حديقة عظيمة للنبات[٢٠].

ويمكن القول إنّ مجال التجارب العربية في علوم الحياة يتطلب المزيد من البحث العلمي من خلال دراسة مراجع التراث العربي، وذلك لتحديد المرحلة التي ظهر فيها المنهج العربي التجريبي، الذي أشار بدقّة إلى التجارب العلميّة والابتكارات الواضحة في مجال دراسة النبات والحيوان. وكذلك أثر التجارب العربيّة في استكمال النظريات العلميّة وتطويرها في مجال علوم الحياة ودورها في بلورة المفاهيم العلميّة.

الدوافع وراء العمل في علوم الحياة:

تعدّ الدوافع العلميّة والمادية والتشجيعيّة من العوامل المساعدة لدفع حركة البحث العلمي سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، لذا يعدّ البحث عن الدوافع والأسباب العلميّة و غير العلميّة التي تأثر بها العلماء العرب خلال مسيرة الحركة العلمية من الموضوعات المهمَّة في تاريخ علوم الحياة. فقد كتب العلماء العرب بعض المؤلفات استنادًا إلى تشجيع الخلفاء والأمراء والولاة ولاسيما في مجال الطب. وقد ورد مثل هذا الاتجاه أيضًا في مجال علوم الحياة، ولا سيما إعداد بعض المؤلفات عن الطيور الجارحة ذات العلاقة بهواية الصيد، وكذلك كتب الخيل والبيطرة التي تعكس

اهتمام العرب بالفروسيّة والجهاد. وقد أعدت مؤلفات مهمّة عن السموم النباتيّة والحيوانيّة ومخاطرها وطرق التوقي من تأثيراتها بهدف حماية الأمراء والولاة والنفس البشرية بشكل عام من طرق التسمم. ولا بد من جرد أسماء العلماء العرب وتعيين العصر الذي عاش فيه هؤلاء العلماء وتعيين أنواع الدعم المادي والمعنوي الرسمي، الذي حظي به هؤلاء العلماء لتطوير مباحث علوم الحياة ومناهجها وتطوير حركة البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعيّة.

ويمكن وضع مجموعة من التساؤلات التي تغطي جوانب هذا الموضوع، والتي يمكن أن تكون أداة بيد الباحث العلمي، منها:

١- هل يمكن تعيين الملامح المهمَّة التي دفعت العلماء العرب لدراسة الحيوان أو النبات؟ ما هذه الدوافع؟ هل الدوافع عمليّة بحتة؟ هل توجد قصة أو قصص عن الموضوع؟

٢- ما العوامل (إن وجدت) الإدارية (رعاية الدولة) التي أدّت إلى بعث علوم الحياة وظهورها بشكل مستقل؟

٣- ما العوامل الحاسمة التي ساعدت على اهتمام العرب بكل فرع من علوم الحياة؟

التأثيرات الحضارية في الثقافة العربية في مجال علوم الحياة:

أثرت الثقافة والحضارة الهندية واليونانية، والبيزنطية في الثقافة العربية، وقد أثّرت الثقافة العربية بدورها في الحضارات المعاصرة لها[٢١]. وقد كان للطب الهندي مكانة كبيرة في بغداد في صدر الخلافة العباسية، وإن هذه المكانة دامت حتى القرن الثالث الهجري، حيث حل محله الطب اليوناني بعد ازدياد ترجمة الكتب من الإغريقية إلى العربية، وبخاصة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وقد انتشرت الثقافة اليونانية (Hellinistic Culture) في المشرق عقب فتوحات الإسكندر. وقد ساعدت حركة الترجمة في بيت الحكمة في بغداد في نشر المؤلفات اليونانية، حيث شارك في الترجمة ممثلو جميع الطوائف الدينيّة من الأصقاع الإسلامية. وقد بلغ النشاط في الترجمة درجة عالية، حتى لم تكن لتنقضي عشر سنوات أو عشرون دون أن تظهر للكتاب الواحد ثلاث ترجمات أو أربع. وفي زمن قصير انتشرت بين العرب مؤلفات أبقراط Hippocrates، وجالينوس Galen، وأرسطو Aristotle، وإقليدس، وأرخميدس، ومنيلاوس Menelaus، وأبولونيوس Appollonius، وماريـنوس الصوري Marinus of Tyre، وهي تمثل في مجموعها القاعدة الأساسية للعلم اليوناني.

لذا يجدر بنا تحديد تأثير المؤلفات اليونانية (ذات العلاقة بعلوم الحياة) في المؤلفات باللغة العربية التي نقلها السريان في هذا المجال العلمي. ولا بد أن نفرد دراسة عن التعريف بالشخصيات التي ترجمت المراجع اليونانية إلى العربية، وكذلك تأثير كتب اليونان في المؤلفات العربية اللامعة أمثال مؤلفات الجاحظ، وأحمد بن أبي الأشعث، والقزويني، والدميري. ويجدر بنا أيضًا تحديد التراث الذي كان له الأثر الحاسم في الإبداع العربي في مجال علوم الحياة، سواء كان هو التراث اليوناني أو الهندي أو غيره.

ومن الأسئلة التي يمكن بلورتها في هذا المجال:

١- هل التأثير اليوناني تغلب في تأثيره على التأثيرات الثقافية الأخرى، التي مهدت لتطور

علوم الحياة عند العرب، أو أنّ التأثيرات الثقافية كانت متوازنة فيما بينها؟

٢- هل المؤلفات اليونانية ذاتها أو المؤلفات المترجمة إلى السريانية هي ذات التأثير المباشر في الإبداع العربي؟

٣- هل تداخل التأثيرات الحضارية صنع صورة متضاربة الألوان، وأوجد صعوبة في تتبع سير التطور التاريخي... أو أنّ التأثير الحضاري كان واضحًا ومنفصلاً، حيث يمكن دراسته بكل وضوح؟

التأثيرات الثقافية العربية في علوم الحياة في الثقافة العالميّة:

انتقلت المؤلفات العربية في مجال الحيوان والطيور والخيول والنبات إلى المناطق المجاورة للبلاد العربية والإسلامية، وأثرت في الحركة العلميّة في أوربا بعد ترجمتها ودخولها في المؤلفات المتداولة عند علماء العصور الوسطى. فقد ظهرت المسودة الفارسية لكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات في المدة نفسها التي ظهرت فيها المسودة العربية، حيث يعرف وجود ما لا يقل عن ثلاث مسودات بالفارسية، هذا عدا الموجزات والمقتطفات. أما المسودات المعدّلة والترجمات باللغة التركيّة، فقد أخذت في الظهور منذ منتصف القرن الخامس عشر، وظلّت تتوالى في سلسلة لا تكاد تنقطع خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، بل هناك ترجمة جغتائية (اللغة التركية الأدبيّة) محفوظة في مجموعة خانيكوف بالمكتبة العامة ببطرسبرغ.

ويمكن تعرّف مقدار التأثيرات العربية في العلوم الأوربية في عصر النهضة خلال تعرّف طبيعة الممارسات التي قام بها أعضاء الحركة الإنسانية في رفع المصطلحات العلمية العربية كلّها من الكتب العلميّة واستبدالها بالمصطلحات الإغريقية و اللاتينيّة[٢٢]. وهذه الظاهرة تعكس عمق تأثير العلوم العربية على الحركة العلميّة في أوربا وقوته. ولا بدّ من وضع مجموعة من الأسئلة المنهجيّة لإغناء الموضوع من خلال فرص البحث العلمي في المستقبل:

١- ما تأثيرات الكتب العلميّة في الآداب العالميّة؟

٢- في ضوء تأثير المؤلفات الطبيّة العربيّة في أوربا، ما حجم تأثير العلوم العربية في مجال الحيوان والنبات في الحركة العلميّة في أوربا خلال عصر النهضة؟

٣- هل أعطت الترجمات للكتب العلميّة العربيّة معلومات دقيقة عن مدى تطور العلوم عند العرب؟

٤- هل انعكست المعلومات العربيّة (العناصر الشرقيّة) عن الحيوان والنبات والبيئة في بعض المؤلفات الأوربيّة في العصور الوسطى؟

٥- هل مارس أحد العلماء (من العرب أو من غير العرب) دور الوسيط بين الشرق والغرب؟

٦- هل يمكن عقد موازنة في تأثير العلوم العربية في الحركة العلميّة في الشرق والغرب؟

٧- هل اهتم علماء أوربا بمساهمات العرب في مجال التاريخ الطبيعي؟ هل افتخر الأوربيون بمصنف عربي لامع في مجال علوم الحياة؟

٨- متى عرف الأوربيون العلماء العرب أمثال الجاحظ والدينوري والأصمعي والقزويني والدميري؟

ملامح شخصية العلماء المسلمين في قطاع علوم الحياة:

يتمتع كل عالم وباحث بمواصفات تميّزه عن غيره من الباحثين العاملين في مجال العلوم التطبيقيّة... وقد تكون بهذه الشخصية تأثيرات في الأدب الذي يكتبه، والمصنفات التي يؤلفها. فلا بد من تعيين ملامح العالم العربي وعبقريته واهتمامه بالجوانب التجريبيّة. ولابد أيضًا من الكتابة عن شخصية العالم العربي ومقدار تمتعه بالجاذبيّة والعطف بين أقرانه ومعاصريه والمهتمين بالحركة العلميّة وتأريخها.

الحياة الثقافية العربية:

إنّ دراسة تأثير تطور الحركة العلميّة والتقدّم العلمي في المجتمع العربي ذات تأثير كبير في تعزيز أهمية العلم في الحياة. لذا يتطلب البحث عن كيفيّة مساهمة علوم الحياة (الحيوان والنبات) في مجال العلوم التطبيقيّة (الزراعة والطب)، وتطور الحياة الثقافية. وهل يمكن القول إنّ تطور العلوم العربية (قطاع علوم الحياة)، كان يمثل ظاهرة حضارية ذات تأثير ملموس في الحياة بشكل أساسي والحياة العلميّة الأوربية في العصور الوسطى؟

التاريخ الطبيعي للحياة البريّة:

كتب العلماء مؤلفات غزيرة حول الحيوان (الوحوش، الحشرات، الطيور، الخيل، البيطرة)، والنبات، التي وثقها لنا النديم البغدادي في كتاب (الفهرست). ويمكن دراسة وجود الحيوانات الأسطورية والأفكار الخرافية التي كانت مقبولة في تلك العصور بوصفها حقائق مسلّمًا بها في المؤلفات العربية، أمثال كتاب تحفة الألباب ونخبة الإعجاب لأبي حامد الغرناطي (القرن السادس الهجري)، وكتاب نخبة في عجائب البر والبحر للدمشقي (القرن السابع الهجري)، وكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني (القرن السابع الهجري).

١- كم عدد الحيوانات المدروسة من قبل العرب؟

٢- هل اهتم العرب بعالم الحيوان في المنطقة العربية أو خارج المنطقة العربية؟

٣- هل كتب العرب عن عالم الحيوان في أوربا؟

الحياة البدوية وعلوم الحياة:

لابد أن ننفذ إلى ظروف الحياة البدوية، حيث بزغ فجر الشعر الجاهلي، الذي أصبح من النماذج الكلاسيكية للشرق الأدنى بأجمعه، وهناك أهمية لأنْ نزيل النقاب ما أمكن عن التصورات وبواكير الحركة العلميّة. والتفكير العلمي عن الطبيعة في بعض مراكز الحضارة بالحجاز، حيث ظهر الإسلام؛ لأنّ هذا بدوره سيوضح لنا الكثير من أنماط الأدب العلمي عن علوم الحياة التي ظهرت في آن واحد مع جميع فنون الأدب العربي الأخرى.

وكما هو معروف ارتباط الحياة البدوية بصيد الحيوان والنباتات البرية، وهذا الارتباط يمكن أن يكشف لنا ملامح التنوع والتوزيع الجغرافي النبات والحيوان على السواء. وتنفع دراسة تفاصيل

الحياة البدوية ومعرفتها في تطوير المعلومات البيئية Environmental Knowledge وتوسيعها، وذلك لعلاقتها بعلوم الفلك، ولاسيما الاهتداء بالقمر والنجوم الساطعة والتوقيت الزمني. وقد توصل البدو والحضر على السواء إلى التنبُّؤ بحالة الطقس وتحديد فصول السنة الملائمة للزراعة نتيجة الخبرة الطويلة الأمد في مراقبة طلوع نجوم معينة ومغيبها.

وقد وضع النضر بن شميل (توفي ٢٠٣هـ) موسوعة قائمة بذاتها في الحياة البدوية بعنوان (كتاب الصفات). ويصف النديم البغدادي وراق القرن الرابع الهجري ترتيب مادة الكتاب ومحتوياته كالآتي:

الجزء الأول: يحتوي على خلق الإنسان والجود والكرم وصفات النساء.

الجزء الثاني: يحتوي على الأخبية والبيوت وصفة الجبال والشعاب والأمتعة.

الجزء الثالث: للإبل.

الجزء الرابع: يحتوي على الغنم والطير والشمس والقمر والليل والنهار والألبان والكمأة، والآبار والحياض والأرشية والدلاء وصفة الخمر.

الجزء الخامس: يحتوي على الزرع والكرم والعنب وأسماء البقول والأشجار والرياح والسحاب والأمطار وكتاب السلاح وكتاب خلق الفرس.

المخطوطات العلمية الإسلامية:

تعدّ المخطوطات العلميّة العربية من كنوز التراث العالمي، وهي تروي لنا قصة التطور الديناميكي للمعرفة العلميّة خلال مراحل الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وقد فقد عدد كبير من المخطوطات العربية، واستقر عدد آخر منها في المكتبات العالميّة المعروفة، في بريطانيا (مكتبة بودليانا في أُكسفورد)، ومكتبات الولايات المتحدة الأمريكية (مكتبة جامعة برنستون في كاليفورنيا)، ومكتبة غوتا في ألمانيا الديمقراطية والمكتبات التركية في إسطنبول وأنقرة وغيرها من المكتبات العالميّة. لذا يجدر توضيح الأهميّة العالية للاستفادة من النصوص غير المحققة والمخطوطات الكثيرة؛ لأنها الضمانة المثلى في البحث العلمي في المستقبل. ويجدر وضع خطة منهجيّة فعليّة واقتناء المخطوطات والحصول على الفهارس الجديدة التي تصدرها المكتبات العربية والعالميّة حتى تكون هذه المادة العلميّة ميسرة بين أيدي الباحثين في الجامعات وبين أيدي طلبة الدراسات العليا والمهتمين بالتراث العلمي العربي.

ومن الجوانب التي يمكن أن تساعد فيها المخطوطات في حركة البحث العلمي توفير المعلومات عن هذه الأسئلة المنهجيّة:

١- هل توجد كتب عربية مفقودة في علوم الحياة؟ هل الكتب المفقودة انعكس وجودها في مؤلفات أخرى معروفة؟

٢- كيف انتقلت الكتب والمصنفات العربية إلى المكتبات العالميّة؟

أسلوب الكتابة العربية في علوم الحياة:

يمكن دراسة أسلوب الكتابة العلميّة (النثر العلمي) والعصر الذي تبلور فيه أسلوب نثر الرسائل العلميّة في مجال علوم الحياة. ويمكن تحليل المعلومات عن أسلوب الكتابة وحالات وعورة

اللغة والأنماط الصعبة في النثر العلمي. ويمكن دراسة قوة الملاحظة عند العرب وحالات اهتمام العرب بالغريب النادر. ولا بد أيضًا من رصد المصطلحات الدخيلة التي تسربت إلى اللغة العربية، أو التي استعيرت من المؤلفات الهندية واليونانية.. إلخ في مجال علوم الحياة عند العرب[٢٣]. وإن نشر التراث العربي فيه فوائد عديدة، منها الاستفادة من المصطلحات العلميّة الوفيرة التي استنبطها الأقدمون وضبطوها وأحسنوا استعمالها وخلفوها لنا ميسّرة سائغة.

الاستعراب والمستعربون:

ساهم المستعربون في نقل التراث العربي إلى أوربا. لذا يجدر دراسة الأشخاص اللامعين الذي قدموا خدمات جليلة للتراث العربي في مجال الحيوان والنبات. وتتطلب ضرورات البحث العلمي دراسة منجزات الاستعراب الروسي والأوربي على السواء. فقد ظفر عبد اللطيف البغدادي (القرن السادس الهجري)، وزكريا القزويني (القرن السابع الهجري) بتقدير المستعربين، وتردد اسم عبد اللطيف البغدادي بين أسماء علماء الأحياء والمؤرخين، حيث تعدّ كوزموغرافيا القزويني أهم أثر أنتجه كاتب عربي في العصور الوسيطة. ولابد من البحث عن أهم الشخصيات من بين المستعربين التي قدمت جهودًا متميزة، تناولت علوم الحياة في الحضارة العربية.

مكانة الأندلس والمغرب العربي في علوم الحياة:

ساهمت بلاد الأندلس والمغرب العربي في الطب العربي من خلال كتابة المؤلفات التي ترجع إلى العصور كلّها، وتمثل بقدر كبير المدارس العلميّة التي سادت في إسبانيا الإسلامية[٢٤]. وهناك ضرورة علميّة لمعرفة مساهمات علماء الأندلس في الحيوان؛ لأهمية ذلك في وضع تصور حاسم عن مساهمات علماء البلاد الإسلامية من المشرق والمغرب في تطور مفاهيم علوم الحياة.

العقائد الدينيّة ومفاهيم علوم الحياة:

أشارت النصوص القرآنية الشريفة والتشريعات التي صرح بها الرسول ﷺ إلى مسائل عميقة من العلم والمعرفة، ضمنها جوانب علوم الحياة، حيث إنّ هذه المعلومات لم تكن غريبة عن الوسط العربي في الحجاز والجزيرة العربية، فقد وردت في الآيات القرآنية معلومات عن عالم الحيوان والنبات، ومفاهيم علم الأجنة والتكاثر والوراثة[٢٥]... وقد انعكس بعض المعلومات العلميّة في الشعائر الإسلامية والمسائل الفقهية، ولاسيما علاقة ذلك بالصيد والنذور، وتحديد أوان الزرع ولقاح الشجر وجني الثمر.

ومن التساؤلات المهمّة في هذا المجال:

١- ما مغزى ذكر عالم الحيوان في القرآن الكريم؟ هل ذكرت الأحياء من أجل الدروس الروحيّة أو لضرب الأمثلة أو للعبر؟

٢- ما المعلومات العلميّة في التوراة و الإنجيل التي أثرت في الوسط العلمي العربي؟

٣- هل تحمَّل العلم العربي أعباء الاستفادة وتفسير المعلومات العلميّة المذكورة في القرآن الكريم؟

الحواشي

١- مقدمة تاريخ علوم الحياة في الحضارة الإسلامية.

٢- لمزيد من المعلومات عن مفهوم علوم الحياة في حضارة وادي الرافدين القديمة، راجع: دراسة عن النباتات المذكورة في المصادر المسمارية، مجلة سومر المجلد ٨(١٩٥٢) والمجلد ٩ (١٩٥٣)، وراجع كذلك بحث حول عالم الحيوان في حضارة وادي الرافدين القديمة، ضمن أبحاث ندوة العراق في بناء الحضارة الإنسانية، بغداد، كانون الثاني، ١٩٩١م، التي عقدها مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد.

٣- راجع بحث الدكتور صالح أحمد العلي حول تاريخ العلم عند العرب. مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ٣٣(٤).

٤- قدم إبراهيم بن مراد في كتابه دراسات في المعجم العربي، دراسة عن مساهمة تونس في إثراء المعجم العلمي العربي ولا سيما ابن الجزار القيرواني (القرن الرابع الهجري) في كتابه الاعتماد في الأدوية المفردة.

٥- تاريخ الأدب الجغرافي.

٦- مختارات رسائل جابر بن حيان.

٧- كتاب الحيوان:١٤٩/٥.

٨- كتاب الحيوان:١٠/٦.

٩- كتاب الحيوان:١٤١/١.

١٠- لمزيد من المعلومات عن المؤلفات العربية في علوم الحياة راجع (الفهرست)، وكذلك خلاصة بالمعلومات في بحث الدكتور صالح أحمد العلي: تاريخ العلم عند العرب: ٢٧-٣٠.

١١- كتاب الحيوان: ٣٥/٦.

١٢- كتاب الحيوان: ١٣/٦.

١٣- كتاب الحيوان: ١٥٦/٦.

١٤- وسائل الإيضاح العلمية في المخطوطات الإسلامية:مجلة آفاق الثقافة والتراث /ع٤٦: ١٦٠-١٧٢.

١٥- للمزيد من الحقائق عن أوقات الغوص والتقنيات المستعملة في التراث العربي راجع (كتاب الجماهر في معرفة الجواهر) و(كتاب الجواهر وصفاتها).

١٦- المخصص: ٨/٨٨-٩٠.

١٧- بحث (الفسلجة الحيوانية والمنهج العلمي عند الجاحظ: ندوة دور البصرة في التراث العربي، ١٩٨٩م.

١٨- راجع كتاب الحاوي في الطب للرازي، ج١٩، وكتاب المنقذ من الهلكة في دفع السمائم المهلكة (مخطوطة ١٠٩٨، من مكتبة جامعة برنستون).

١٩- كتاب ضواري الطير: ١٧٧.

٢٠- حضارة العرب:٥١٥.

٢١- كتب الدكتور صالح أحمد العلي أبحاثًا مهمة حول العلم عند العرب وتأثير الحضارة الهندية واليونانية في الحركة العلمية العربية ، راجع مجلة المجمع العلمي العراقي: ٣٤ (٣)،٣٧(٤).

٢٢- Charles Singer(1960): History of Biology Pg: 87.

٢٣ راجع : دراسات في المعجم العربي .

٢٤- راجع :الطب والأطباء في الأندلس.

٢٥- بعض المفاهيم البايولوجية في القرآن الكريم، الندوة القومية الأولى لتاريخ علوم الحياة عند العرب، بغداد، ١٩٨٩م.

المصادر والمراجع

- **تاريخ الأدب الجغرافي**، لإغناطيوس كراتشكوفسكي، تر. صلاح الدين عثمان، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.
- **تاريخ العلم عند العرب**، للدكتور صالح أحمد العلي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج٣٣/س١٩٨٢م.
- **دراسات في المعجم العربي**، لإبراهيم بن مراد، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.
- **عالم الحيوان في حضارة وادي الرافدين القديمة**، للدكتور محمد حسن الحمود، ندوة العراق في بناء الحضارة الإنسانية، بغداد، ١٩٩١م.
- **الفسلجة الحيوانية والمنهج العلمي عند الجاحظ**، للدكتور محمد حسن الحمود، ندوة دور البصرة في التراث العربي، ١٩٨٩م.
- **كتاب الجواهر وصفاتها**، ليحيى بن ماسويه، تح. عماد عبد السلام، القاهرة، ١٩٧٦م.
- **كتاب الحيوان**، للجاحظ.
- **كتاب ضواري الطير**، لابن الغطريف، تح. نوري حمودي القيسي، ومحمد نايف الدليمي، بغداد، ١٩٩٠م.
- **النباتات المذكورة في المصادر المسمارية**، لطه باقر، مجلة سومر، مج١٩٥٢/٨م.
- **وسائل الإيضاح العلمية في المخطوطات الإسلامية**، للدكتور محمد حسن الحمود، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع٤٦، دبي، ٢٠٠٤م.

تطور تقنيات إستغلال المياه في الحضارة الإسلامية

د. عماد محمد ذياب الحفيّظ
أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة

تطور تقنيات إستغلال المياه في الحضارة الإسلامية

المقدمة:

كانت بلاد العرب والمسلمين ولا تزال ذات طبيعة زراعيّة متميّزة، يخترق سهولها ووديانها العديد من الأنهار العظيمة كالنيل ودجلة والفرات وغيرها، فيزيدها ذلك خصباً، ويجعلها من بقاع العالم الخصبة. أما مناخها فمتباين حيث يكون الشتاء في السهول بارداً، ويكون الصيف ذا حرارة أو معتدلاً وتتساقط الأمطار في هذه البقاع في الشتاء والربيع عادة، وفي بعض المناطق القريبة من خط الاستواء تتساقط أمطارها صيفًا.

أما المناطق الجبليّة والمرتفعات، فتكون أشد برودة وأغزر أمطارًا، وتكون كميات الأمطار فيها كافية لسد حاجة الزراعة، كما تعدّ الأنهار، ومنذ آلاف السنين، المصدر الرئيسي لمنظومات واسعة ذات ري مستديم للسهول، وأحيانًا تكون غير كافية لسد احتياجات الزراعة دون الاعتماد على مياه الخزن، وبخاصة في بعض المناطق من العالم العربي والإسلامي عبر الأدوار التأريخيّة المتعاقبة، التي مرّت على العرب والمسلمين[1]. فالمياه هي السبب الأساسي في التوسع الزراعي والنمو الحضاري؛ أي إنّ التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي يكون ملازمًا لتطور النظم الإروائية عند العرب والمسلمين. لذلك اهتم العرب والمسلمون بالزراعة والمياه خلال مراحل نموهم الحضاري، ومنذ آلاف السنين، يتجسد ذلك بما خلفوه من حضارات مزدهرة، وما تركوه من كتب ورسائل نفيسة، تتناول أصول الزراعة وتربية النبات والحيوان وتحسين إنتاجه، الذي يتجسّد اليوم من خلال أصناف النخيل المتعددة ذات المواصفات الجيدة، وكان هذا يتطلب ليس تهيئة التربة اللازمة وإصلاحها للزرع والتوسع وتوفير المياه الجيدة فحسب، بل يحتاج إلى دراية تامّة في

صفات النبات أو الحيوان وكيفيّة اختيارها ونقلها من جيل، إلى جيل، ثم الانتخاب على مدى سنوات طويلة قد تتجاوز عشرات السنين، وظلت هذه المنجزات في حال تواصل وتوارث ما بين أجيال سكان تلك المنطقة، لتستوعب هذه المنجزات، وتوظف بكفاءة عالية في زمن الدولة الإسلامية، التي لم ترتكز على الفرد العربي فقط، كونه يشكل الأغلبية من حيث العدد، بل على عمليّة التفاعل بين الأعراق والديانات السماوية الأخرى تحت راية الإسلام، وبشكل متجانس ومتناغم يتناسب وحجم إبداعاتهم منذ النشأة الأولى لهذه الدولة، وهو ما تؤكده وقائع العديد من المدن التي أنشؤوها كالمدينة المنوّرة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وغرناطة وغيرها، خلال تاريخ هذه الدولة، فأحيوا الأرض الموات، وشقوا الأنهار والقنوات، وأقاموا السدود، وجففوا المستنقعات، ونفذوا الأفلاج، وأحسنوا استغلال المياه في المناطق التي تفتقر إليها، واحتاطوا للفيضانات لمنع حدوثها، ثم توصّلوا إلى اختراع الآلات اللازمة لنقل المياه كالمضخات الكابسة ذات الأسطوانتين، التي تدار بوساطة حيوان مناسب، أو جريان مياه طبيعية أو مصطنعة، كل ذلك من أجل توفير المياه اللازمة لإقامة المدن والبلدات، وما تتطلبه من غذاء يمكن توفيره من خلال الفلاحة بشقيها الحيواني والنباتي.

الري والمياه في الجزيرة العربية

لقد أكدت المصادر والحفريات الآثاريّة أنّ أراضي الجزيرة العربية كانت خصبة تتخللها أجزاء يسيرة من الأراضي الصحراوية، فلقد قامت فيها، منذ آلاف السنين، حضارات رائعة وممالك عظيمة، نشأت حولها الغابات والحقول التي تتخللها الأقنية والجداول والينابيع المتفجّرة. وخير دليل على ذلك ما يتجسّد في حضارات اليمن التي سادت منذ آلاف السنين، وتميزت بخصوبة أراضيها ووفرة مياهها، وكذلك أرض عُمان التي كانت ذات صلات حضارية وتجارية مع اليمن والعراق ومصر وغيرها منذ أقدم العصور، ولا تزال آثارها ولقاها الآثاريّة خير دليل على ذلك، وكذلك الحال مع البحرين (دلمون) ومواقع آثارية أخرى في دولة الإمارات والسعودية، بل إنّ القرآن الكريم أشار إلى رقي حضاري لشعوب أخرى في الجزيرة العربية، هم قوم صالح (عليه السلام)، وقوم عاد التي لم يخلق مثلها في البلاد[٢]، بسبب نموهم الحضاري المتميّز والعريق، الذي بلا شك كان يتطلب تطورًا في الزراعة واستنباط المياه الضروريتين لتحقيق هذا التطوّر في الحضارة، ولا تزال أطلال حضارتهم العظيمة قائمة تحت ملايين الأطنان من الرمال في صحراء الربع الخالي في الجزيرة العربية بسبب ما حلّ بهم من عذاب، كما جاء في القرآن الكريم، والذي أكدته صور الأقمار الاصطناعية، التي أدهشت الدول الكبرى على عظمة آثار تلك الحضارة المطمورة حتى يومنا الحاضر.

وقد ذكرت كتب التأريخ أيضًا عن المياه التي هي أكثر ما يرد إلى أرض سبأ من مخراق من الحجر الصلد والحديد من السد والجبال، طول المخراق فرسخ، وكان وراء السد والجبل أنهار، وفي هذا المخراق الآخذ من تلك الأنهار ثلاثون نقبًا مستديرة من استدارة الذراع طولاً وعرضًا (طول الذراع ٦٠ سنتمترًا) مدوّرة على أحسن هندسة، وأكمل تقدير، وكانت المياه تخرج من تلك الأنقاب من مجاريها حتى تأتي الجبال فترويها سقيًا في غير موسم الأمطار، التي كانت تأتيهم صيفًا في أغلب الأوقات، وهي التي تعرف بالأمطار

الموسميّة بسبب موقع اليمن القريب من خط الاستواء؛ أي إنّ المياه تصبح في ارتفاعات عالية عن مستوى سطح البحر في خزانات المياه المقامة خلف السدود، فتصل إلى مستويات الحقول والمزارع التي على الجبال، أو سفوحها فترويها، وفي الارتفاعات العالية عن مستوى المياه كان اليمنيون يضعون الحصى والحجارة الملساء أسفل الأشجار والزروع فتتجمع قطرات الندى عند الصباح الباكر على تلك الحصيّات والحجارة، ثم تتكثف لتنزل قطرات الماء إلى التربة المحيطة بتلك النباتات فترويها[٣]. وسنتحدّث لاحقًا كيف أنّ العرب والمسلمين استفادوا من هذه الوسيلة في الأندلس لسقي مزروعاتهم عند شحّ المياه وندرتها، بعد أن استطاعوا ابتكار وسيلة جديدة في الري توصّل إليها العلم الحديث بعد أكثر من ألف عام.

لقد اهتم العرب ببناء السدود والحياض، فازدهرت الزراعة في مناطق متعددة من الجزيرة العربية في ذلك العهد السحيق ازدهارًا عظيمًا. وعلى سبيل المثال وليس الحصر سنتحدّث عن واحد من السدود التي أنشأها العرب في الجزيرة العربية، فمن السدود التي أنشأها العرب قديمًا سد مأرب الذي أنشىء في بداية القرن الثاني قبل الميلاد كما تذكر بعض المصادر، في المضيق الذي تؤلفه جبال بلق فوق مأرب بقليل، وهو حائط ضخم موصول بين جبلين، يحجز الماء الذي يسيل بينهما من الأودية المجاورة، فيرتفع الماء ويروي سفحي الجبلين إلى أعلاهما، وظلّ هذا السد قائمًا عدّة قرون قبل خرابه بعذاب من الله (عز وجل)، كما جاء في كتابه العزيز، عقابًا على ما اقترفه القوم من ذنوب في ذلك الزمان، فتدهورت حضارة اليمن من بعده، وهو تأكيد من العزيز الحكيم أنه ما من حضارة تقوم دون أن تزدهر فيها الزراعة وتتوافر فيها المياه اللازمة لسقي حقولها ومزارعها؛ كي تؤمّن الغذاء لذلك الشعب ليكون مستقلاً ومستقرًّا وقادرًا على تحقيق نموّه الحضاري. إنّ أهم الأقوام العربية التي ظهرت في جنوب الجزيرة العربية في الثروة والعظمة والآثار في الأرض هم بنو سبأ، الذين خلفوا بني معين وقد بقي بنو سبأ وبنو معين سائدين إلى الزمن الذي ظهرت فيه الدولة الحميرية[٤].

أما في شرق الجزيرة العربية، وعلى امتداد الخليج العربي، فكانت تقوم حضارة زراعية واضحة المعالم، تمتد إلى مسافات بعيدة على طول الخليج العربي كما في العراق وعمان والإمارات العربية والبحرين (دلمون)، وبعض المواقع الأخرى في شرق الجزيرة العربية. وفي غرب الجزيرة كانت الأرض الجبلية وعرة كثيرة التلال إلا أنها صالحة لتربية الماشية ورعيها واستنباط المياه كما هي الحال في مناطق مكة المكرّمة والطائف وغيرها. أما نجد واليمامة في وسط جزيرة العرب، فقد كانتا تنعمان بمستوى متواضع من الزراعة وتربية الماشية. في حين كانت في شمال الجزيرة أرض السواد وبلاد الشام اللتان كانتا من أخصب الأراضي الزراعيّة وأغناها في تلك المراحل التأريخية الموغلة في القدم[٥].

ونتيجة حصول تغيرات مناخية عظيمة في طبيعة الجزيرة العربية تكونت صحارى مخيفة وواسعة في وسط الجزيرة وجنوبها وشمالها وغيرها من المناطق كما في الصحراء الكبرى في شمال إفريقيا، التي هي امتداد طبيعي للجزيرة العربية التي تتصل بها من خلال صحراء سيناء، فهي ذات امتداد جغرافي طبيعي للجزيرة العربية منذ عشرات آلاف من السنين، بل منذ المرحلة التي

تطور تقنيات إستغلال المياه في الحضارة الإسلامية

تلت تكوّن القارّات، فكان لها الأثر الكبير في انصراف أهل الجزيرة إلى حياة خاصة بهم، وتجارة ونمو حضاري محدود، بعد موجات الجفاف الطويلة التي مرّت بالجزيرة العربية وما جاورها من مناطق جغرافية وبخاصة شمال إفريقيا. ما دفع العديد من أهلها إلى الهجرة إلى أرض العراق وبلاد الشام ووادي النيل وشمال إفريقيا حتى سواحل المحيط الأطلسي، التي هي اليوم جزء لا يتجزّأ من بلاد المغرب العربي وغيرها من البلاد العربية منذ آلاف السنين[٦]، فنقلوا معهم عاداتهم وعلومهم وزراعتهم، ثم طوّروها فيما بعد. ومن أهم القبائل التي هاجرت من الجزيرة العربية الغساسنة والمناذرة وبنو شيبان وبنو أسد، ومن قبلهم أقوام أخرى من القبائل العدنانية والقحطانية كالكنعانيين إلى شمال الجزيرة، والبربر والطوارق إلى شمال إفريقيا، وأعالي النيل (تعرف اليوم باسم السودان) والقرن الإفريقي كما أكدت ذلك معظم المصادر. وما يؤكد ذلك أيضًا تشابه العادات والتقاليد والصفات الجسيمة والجسديّة، والكثير من مفردات اللغة لدى هؤلاء الأقوام، الذين اعتادوا على الحياة القاسية في البراري والصحارى، على الرغم من اختلاطهم وتزاوجهم مع شعوب وأقوام جاءوا من مناطق وبيئات أخرى. لذلك نجد معظم مفردات لغاتهم ذات أصول عربية، كما هي الحال مع البربر في شمال إفريقيا، والطوارق في جنوب الصحراء الكبرى، والسواحيليين (في أرتريا وجيبوتي والصومال وغيرهم) في القرن الإفريقي وغيره من مناطق أفريقيا.

الري والمياه في وادي الرافدين ووادي النيل

لقد كانت المدن الزاهرة في أيام السومريين والبابليين والآشوريين قائمة على شواطئ الأنهار، التي تتقاطع مع أراضي الدلتا الخصبة من شمال العراق إلى جنوبه.

لقد شقّ السومريون الجداول والأقنية ونظموا مشاريع الري واستعملوا الأنهار والجداول للسقي والإرواء، ويعتقد أيضًا للمواصلات، كما أنهم شيدوا على ضفافها السدود؛ حيث أقاموا مدنهم عند التقاء نهري دجلة والفرات مع الخليج العربي في ذلك الوقت.

وكانت من أهم وظائف الحاكم إضافة إلى قيامه بقيادة الجيوش وحفظ النظام السهر على درء أخطار الفيضان والقيام بمشاريع الري وصيانتها وتحسينها.

كما أسس السومريون والبابليون والآشوريون الجنائن الجميلة للقصور الملكية، ثمّ تفننوا فبنوا الجنائن المعلقة المشهورة بهندستها وفنها العظيم. وقد امتد تأسيس الجنائن والبساتين حتى عمّتْ كثيرًا من الأراضي المحيطة بالمدن القديمة في بلاد الرافدين، فسميت تلك البقعة بفردوس الأرض كما جاء ذكرها في التوراة والقرآن الكريم باسم جنة عدن[٧].

إنّ أول دليل على وجود الجنائن المعلّقة ما ورد في المخطوطات الطينيّة، أو التي تعرف باسم الرّقم الطينيّة التي كتبها السومريون منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد في بلدة أور، فقد ذكر سقوط أغصان الأشجار من طابق عال ألحقت أضرارًا فادحة في الجناح الأسفل من الحديقة، وفي مدينة نينوى ذكر أنّ ملكًا آشوريًّا أنشأ أول حديقة عالية منذ ألفي عام قبل الميلاد؛ أي إنّ الجنائن المعلّقة لم يكن نبوخذ نصر أوّل من بناها في بلاد الرافدين، بل كان بناؤها تقليدًا متوارثًا لدى ملوك بلاد الرافدين.

لقد أنشئت الجنائن المعلّقة على طبقات، بعضها فوق بعض في مناطق من بلاد الرافدين، كانت الأحجار فيها من الأشياء الصعبة المنال، فاستخدموا الطابوق المشوي في بنائها مع مادة النورة والقار اللتين كانتا تجلبان من مدينة هيت، التي تقع في أعالي نهر الفرات من بلاد الرافدين، وكذلك حصائر أوراق سعف النخيل المشبعة بمادة الزفت، التي كانت توضع بين صفوف الطابوق بنظام لمنع تأثير المياه الجوفيّة والرطوبة على البناء، فأصبحت لروعتها وفنّها من عجائب الدنيا الوحيدة في مجال الزراعة والبناء في العالم. أما طريقة ري هذه الحدائق فكانت تتم برفع الماء من مجرى نهر الفرات إلى الطبقات العليا بطرق وأساليب في غاية المهارة والإبداع، ثم يخزن الماء في صهاريج بأعلى الجنائن ليستخدم عند الحاجة بعد ذلك في سقي المزروعات والأشجار، أي إنّ أهل الرافدين هم أول من وضع أسس علوم الهايدرولوجيا[٨].

كما اهتم البابليون كثيرًا بمشاريع الري، وتوسعوا فيها، وسنوا لها القوانين، فقد جاء في شريعة حمورابي أنظمة صارمة بشؤون الري لأهميتها، حيث ألزم كل فلاح أن يطهّر الترعة المارة في مزرعته، ويحافظ على سدودها وإصلاحها. أما تطهير الأنهار والجداول وسدودها فكانت تقع مسؤليتها على حكام المقاطعات، فتمكن البابليون من ضبط ضفاف الفرات وصيانة أراضيه من أخطار الفيضان، فشيّدوا نتيجة ذلك رخاء بابل المعروف بعد أن استخدموا منخفض الحبانية، وأبي دبس، ومنخفض النجف؛ لتصريف مياه النهر فيها في أثناء مواسم الفيضان، واستخدموا هذه المنخفضات أيضًا كخزّانات للمياه للاستفادة منها عند شحّ نهر الفرات. أما على نهر دجلة فأضخم منشأة ري قديمة سد نمرود، الذي كان قائمًا في رأس الدلتا، لتموين حوض النهروان الواقع على الجانب الأيسر من النهر، وكذلك للسقي ولتموين جدولي الدجيل والإسحاقي في جانبه الأيمن للمزارع والحقول، الممتدّ من جنوب الموصل إلى شمال بغداد في ذلك الوقت، وإنّ هذه المناطق كانت مأهولة بالسكان منذ قديم الزمان؛ أي قبل وقت بناء بغداد بآلاف السنين. وكذلك سد سنحاريب الذي أقامه الملك الآشوري سنحاريب شمال مدينة نينوى، وشق نهر الخوصر من عند ذلك السد إلى مدينة نينوى، التي تقع على ارتفاع كبير من مستوى مياه نهر دجلة، فتمكن من إيصال المياه إلى مدينته دون استخدام أيّ وسائل أخرى بل بالاعتماد على طبوغرافية الأرض المحيطة بمدينته، وهذا بحد ذاته يعدّ أعجوبة في ذلك الزمان، الذي تنعدم فيه الأجهزة المستخدمة حديثًا في تحديد مستويات الأرض وطبوغرافيتها، والكيفيّة والوسائل التي استخدموها في شق الأرض الوعرة والكثيرة الجبال والصخور الضخمة، التي يزيد وزن الواحدة منها عشرات الأطنان[٩]، علمًا أنّ هذا السد تم ترميمه في أواخر القرن العشرين في العراق لخزن المياه وتوفيرها؛ لسقي ملايين الدونمات في شمال العراق الذي تطلب عشرات الملايين من الأموال الصعبة والمئات من الآليات والآلاف من المهندسين والعمال؛ لإقامته هناك ولمدة تجاوزت خمس السنوات.

وكان لدى البابليين، عدا المنخفضات التي سبقت الإشارة إليها كخزانات للمياه، عدّة جداول لاستخدامها عند الحاجة كمصارف لصرف المياه الزائدة، ومنها مجرى الصقلاوية القديم، ومجرى فرع نهر يسمى حاليًّا فرع الهندية وغيرهما، وهذه وسيلة عملية صحيحة للتخلص من المياه الزائدة؛

لكي لا ترتفع المياه الجوفية في المناطق الزراعية والعمرانية على حدّ سواء، ومن ثمّ يمكنهم التخلص من الكثير من المشكلات التي هم في غنى عنها على المستوى الزراعي والبيئي والعمراني، في حين نجد اليوم الكثير من مثل هذه المشكلات في العراق على الرغم من صرف مبالغ طائلة لحلّها من غير جدوى تستحق الذكر.

وعن كثرة الترع والجداول التي كانت تعم بابل قديمًا، والتي تعكس بشكل جلي مقدار النمو الزراعي والحضاري عند البابليين، قال الجغرافي الإغريقي الذي زار بابل في القرن السادس قبل الميلاد: " وكما هي الحال في مصر، ففي كل أنحاء بابل ترع وجداول تقطع أراضيها، وإنّ أكبر هذه الأنهار المتفرّعة هو النهر الذي يسير باتجاه شمس الشتاء، والذي لا يمكن المرور به إلا بالسفن، ويتفرّع هذا النهر من نهر الفرات، ثم يصب في النهر المسمى دجلة، الذي تقوم عليه مدينة نينوى(١٠).

وإنّ المؤلف ليتفق مع الدكتور أحمد سوسة في أنّ النهر الذي يشير إليه هيرودوتس هو نهر ملكا القديم، إلا أنّ المؤلف يرى أنّ هذا النهر كان موجودًا منذ القدم في بابل، وأنّ نبوخذ نصر عمل على توسيعه وتعميقه في زمنه؛ لكي يزيد كميات المياه المحمولة من نهر الفرات إلى نقطة التقاء ما مع نهر دجلة، ولعلّها عند السد المُقام على نهر دجلة منذ أيام البابليين بجانب الكرخ عند الموقع، الذي يعرف اليوم باسم مقام نبي الله الخضر (عليه السلام)، فإنّ هذا السد قد تمكنت دائرة الآثار العراقية من التأكيد أنه يعود إلى العصر البابلي. إضافة إلى العديد من الأجهزة والمعدات التي استخدمها البابليون والآشوريون في الري كالنواعير والدالية وغيرها.

وقد تم في الربع الأخير من القرن العشرين في العراق تنفيذ مشروع مشابه لمشروع نهر ملكا، وهو مشروع قناة الثرثار، الذي يصل ما بين نهري دجلة والفرات؛ أي ما بين مدينة سامراء إلى الشمال من بغداد ومدينة الفلوجة في غرب بغداد. وهكذا نلاحظ كيف أنّ بلاد الرافدين، منذ آلاف السنين، كان يتخللها العديد من الأنهار والجداول والترع، لتكون بحق جنات عدن التي سبقت الإشارة إليها.

أما في وادي النيل فلم تكن مشاريع الري أقل تطورًا عما هي عليه في بلاد الرافدين، فقد بلغت الحقول والبساتين المصرية أوج عظمتها خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد؛ أي إبان حكم الأسرة الثامنة عشرة. حيث حافظ المصريون في تخطيط حقولهم وبساتينهم على إنشاء البرك والغدران، وبجوار هذه البرك أكشاكٌ خشبيّة تطل على حياض الأزهار المحيطة بها. وكان ري الحقول في الغالب بالشواديف، التي لا تزال تستعمل في ري بعض الحقول والبساتين بمصر إلى هذا اليوم، فقد شاهدتها في حقول مصر مستخدمة أواخر العقد الثامن من القرن العشرين الميلادي، إضافة إلى الترع والجداول التي أنشؤوها على طول نهر النيل للاستفادة من مياهه.

الري والمياه بعد الفتوحات العربية الإسلامية

مع بدء الفتوحات العربية الإسلامية خارج حدود الدولة الإسلامية الفتية في الجزيرة العربية أصبح المسلمون أمام واقع لا يمكن تجاوزه، هو الاستفادة من الأراضي الزراعيّة الخصبة، التي أصبح أهلها محرّرين من الكفر الذي سيطر على تلك الشعوب قبل الإسلام، ومن هذه الشعوب من كان منها عربيًّا ومنها شعوب غير عربية دخلت

الإسلام حتى وجد المسلمون بلادهم وخلال نصف قرن من الزمان تمتد من حدود خراسان شرقًا لتصل بعد ذلك، وخلال مدة قصيرة إلى حدود شمال إفريقيا غربًا، وإنّ هذه البلاد الشاسعة معظمها أراضٍ زراعيّة خصبة، إلا أنها تتطلب الكثير من الجهد والكفاح؛ لتحقيق أملهم في بناء حضارتهم الجديدة تحت راية الإسلام، على الرغم من اختلاف ألسنتهم وعاداتهم وتقاليدهم وبيئاتهم وجغرافيتهم، ولم يجمعهم غير الدين الإسلامي، ولغة القرآن الكريم التي شجعت كل الشعوب الإسلامية للعمل على تعلّم القرآن الكريم لأداء فرائضهم الإسلامية، فتعلموا هذه اللغة لفهم دينهم والتفقه فيه. ومن هنا بدأت التحدّيات لدى المسلمين لتأسيس دولتهم وبناء حضارتهم.

فتمّت محاولات كثيرة لجعل أراضي الشعوب الإسلامية ذات واقع زراعي متميّز من خلال إعادة إحياء جداول المياه والترع وتنظيم تخطيطها وجريان المياه فيها، فيتمكنوا من إصلاح أراضٍ شاسعة من أجل استغلالها في الزراعة، ونجحوا بذلك في العديد من مناطق البلاد الإسلامية، وبذلك أصبحت الزراعة عماد اقتصادهم.

فقد ذكر البلاذري في كتابه (فتوح البلدان) أنّ مجموع أراضي السواد (أي العراق) التي كانت خاضعة للخراج في زمن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (١٣-٢٣ هجرية)، قد بلغت ٣٦ مليون جريب (الجريب يساوي ١٣٨٤متر مربع)؛ أي ما يساوي خمسين ألف كيلومتر مربع؛ أي عشرين مشارة (المشارة تساوي دونمًا عراقيًّا). وهذه المساحة تساوي مساحة الأراضي المزروعة اليوم في العراق على الرغم من وجود العلم الحديث والتقنيّة المتطوّرة في وقتنا الحاضر، في الوقت الذي نمت الزراعة فيه بعد ذلك؛ أي خلال سنوات من حكم عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وظلّت الأراضي الزراعية في أرض السواد على حالها بضع سنين، حتى بدأت الفتن والصراعات بعد ذلك، التي أثرت بشكل أو بآخر على الواقع الزراعي[11]، وعلى الرغم من ذلك فإن ذلك الواقع كان أفضل من الواقع الزراعي في العراق اليوم. فقد ظلّ العراق الحديث يعاني اليوم من تحسين واقعه الزراعي مع كل المتوافر من التكنولوجيا المتقدّمة، ونحن في السنة الرابعة من القرن الحادي والعشرين الميلادي، فقد ظلّت الزراعة تعتمد على أسلوب المعاومة في الزراعة (أي سنة تزرع والسنة التي تليها تترك الأرض بورًا غير مزروعة؛ لتقليل عمليّة استنزاف الأرض)؛ أي نظام زراعة النير ونير بسبب قلة المياه اللازمة للزراعة في ذلك الوقت. وكذلك الحال مع الواقع الزراعي في الدولة الإسلامية الذي سرعان ما بدأ بالتدهور بسبب الحروب الداخلية والمؤامرات الخارجيّة وانعكاساتها على الداخل، والنزاعات المعلنة وغير المعلنة على السلطة في الدولة الإسلامية من ناحية، ولتقويض الدولة الإسلامية من قبل جهات مختلفة من ناحية أخرى وبخاصة بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ثم قتل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وفتنة مقتل عثمان بن عفان (رضي الله عنه) والفتنة التي شبّت بين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ومعاوية، كل هذه الأحداث وغيرها كانت من أهم الأسباب التي أدّت إلى هجرة الكثير من الفلاحين وتركهم لأراضيهم الزراعية وإهمالها في أنحاء الدولة الفتية، ما أدّى إلى تقلص مساحات الأراضي الزراعية، واندثار العديد من الجداول والترع، فتدهور الواقع الزراعي مرة أخرى ليس في العراق فحسب بل في أقطار الدولة الإسلامية؛ أي يمكن القول إنّ الواقع

الزراعي لدى العرب والمسلمين هو صمّام الأمان لاستقرار الدولة ونموّها وتحضّرها.

الري والمياه في العصر الأموي

اهتم الأمويون بالواقع الزراعي في بادئ الأمر لأهميته في بناء دولتهم من خلال مسح الأراضي الزراعية وتعميم مشاريع الري والمياه، فقد أنشؤوا سدًّا عظيما على منخفض واسع يعرف اليوم باسم بحر النجف؛ ليمنع طغيان نهر الفرات في ولاية الكوفة، كما حفروا الأفلاج، التي تعرف عند أهل العراق باسم الكهاريز أيضًا التي لا يزال بعضها موجودًا حتى يومنا هذا، وكذلك مدينة واسط التي أنشأها الحجّاج في العراق، اندثرت أفلاجها، منذ قديم الزمان، لإيصال مياه الشرب إلى الأحياء السكنية في هذه الولاية، كما قاموا على إحياء الأراضي البور وبناء القناطر والجسور على الترع والأنهار في العراق وخراسان وبلاد الشام ومصر وغيرها. وأقاموا السدود التي عملت على تخفيف وطأة فيضانات العديد من الأنهار الكبيرة، وبخاصة دجلة والفرات والعاصي، وحفروا عدّة أنهار وجداول في بلاد الشام ودلتا مصر ووسط العراق، كما أحصوا كمية الأمطار الساقطة سنويًّا، وبخاصة في عهد الخليفة عبد الملك، الذي تميّز عهده ببعض الانتعاش الحضاري في الدولة الأموية، على الرغم من انشغال الدولة الأموية بالحروب والنزاعات على الجبهات في الداخل والخارج، وبخاصة مع الروم من ناحية، والفتوحات الجديدة في شرق الدولة ببلاد الأفغان والسند والهند وما جاورها، وفي غرب الدولة من ناحية أخرى في إفريقيا والمغرب العربي والأندلس وما جاورها، وهذا ساعد على تشتّت إمكانات الدولة الأموية وقوتها[١٣]، ومن أهم السدود التي أنشأها الأمويون سد خربقة مع خزّان لجمع المياه وتوزيعها عند شحّها، ويقع هذا السد على الطريق المؤدية من دمشق إلى تدمر، وذلك في زمن الخليفة هشام بن عبد الملك، الذي أنشأ عليها بساتين غنّاء مزودة بأقنية خزفيّة وشبكة ري حجرية؛ لتوزيع المياه فيها. إلا أنّ الحروب الطويلة والصراعات والطمع في السلطة،والشعوبية والعصبية القبلية لدى غير العرب، أدّى كل ذلك إلى تمزّق الدولة الأموية من الداخل؛ بسبب الصراعات العرقيّة من ناحية والصراعات القبلية والطائفيّة من ناحية أخرى بقيادة العباسيين (آل العبّاس عم رسول الله ﷺ)، والطالبيين (آل أبي طالب عم رسول الله)، التي ساعدت كثيرًا على نجاح المؤامرات الخارجية والداخليّة في الإجهاز على الدولة الأموية وسقوطها خلال مدة قصيرة لم تتجاوز بضع السنوات بعد حكم دام قرابة سبعين عامًا.

الري والمياه في العصر العباسي

خير ما نبدأ به في هذا العصر أرض السواد، التي كانت حدودها من ديار بكر شمالاً، إلى عبدان جنوبًا، ومن جبال بختيار شرقًا إلى منطقة حلوان غربًا حيث تبلغ مساحته على ما ذكره الخطيب البغدادي أكثر من ٣٦ مليون جريب، والجريب الواحد تبلغ مساحته ١٠ آلاف ذراع مربع، علمًا أنّ هذه المساحة التي ذكرها البغدادي لا تتناسب وحدود أرض السواد المذكورة، ولأسباب قد تعود إلى ضعف تقديره لواقع مساحة العراق، أو أنه حسب مساحة الأراضي الزراعية والمأهولة فقط دون غيرها.

ولمّا كان العباسيون يرومون التوسع الزراعي والنمو الحضاري من خلال زراعة المساحة هذه كلها، وليس على أساس نظام النير، والنير كان معمولاً به في العهود السابقة. عمل الخليفة أبو

جعفر المنصور على ترك عاصمتهم مدينة الأنبار، التي كان موقعها عند منطقة الصقلاوية قرب الفلوجة حاليًّا، لبناء عاصمتهم الجديدة بغداد على جانب الكرخ من نهر دجلة، وعمل على تنظيم وسائل الإرواء بشق الكثير من الجداول والترع لتحقيق الاستفادة القصوى من نهري دجلة والفرات، فعمل ليكون الفرات كافيًا لأرض السواد، في حين أمكن الاحتفاظ بماء دجلة لإرواء الأراضي الواقعة على طول شاطئه الغربي ولغاية سواحله على الخليج العربي. وبذلك تمكنوا من إرواء جميع الأراضي الممتدة بين الصحراء الغربية وجبال ديار بكر وحصار وست وبختيار، وتحويلها إلى أرض نضرة، تدر على أهلها الخير والنماء. كما وصل مدينة بغداد بقناتين الأولى من نهر الدجيل والثانية من نهر كرخايا، كما أجرى نهر القلائين في الكرخ ونهر البزّازين، وكذلك الحال في جانب الرصافة وغيرها.

وقد جعل العباسيون مع مرور الزمن لماء الري ديوانًا أطلقوا عليه ديوان الماء (ديوان الأقرحة)، يشرف عليه موظف كبير وعشرة آلاف عامل. كما كانوا يعنون بإقامة مقاييس على الأنهار؛ للوقوف على مقدار ارتفاع الماء وانخفاضه للسيطرة على مياه الفيضانات عند مواسمها. إضافة إلى اتباعهم القواعد والأساليب العلميّة للري وعلم خصائص الماء (الهيدرولوجي)، التي لا تزال متبعة في الري، ولا تختلف بشيء إلا بالوسائط والآلات التي طوّرها العلم الحديث، ومن هذه الوسائط والآلات والنواعير التي تعمل بطاقة حركة المياه في أعالي نهري دجلة والفرات والمضخات ذات الأسطوانة أو الأسطوانتين تدار بقوة الحيوان وغيرها من الوسائل[١٣].

ومن الأنهار العظيمة التي أجراها العباسيون النهروان الذي يستمد ماءه من الجهة الشرقية لنهر دجلة، في نقطة تقع جنوب تكريت، بجوار قرية الدور الواقعة إلى الشمال من مدينة سرّ من رأى، ليروي الأراضي الواقعة على الضفة اليسرى من نهر دجلة بما في ذلك البادية الغربية من مدينة تكريت إلى جنوب ولاية واسط، التي تمتد إلى مسافة ١٥٠ ميل شمال بغداد ولغاية ١٥٠ ميل إلى الجنوب من بغداد، وعلى الجانب الأيمن من نهر دجلة ابتداء من جبال حمرين ومرتفعات منطقة العظيم في الشمال الشرقي من بغداد ولغاية الجنوب الشرقي من بغداد ولغاية ولاية واسط.

لقد بلغ الري والمياه في زمن العباسيين، وبخاصة في زمن الخلفاء هارون الرشيد وأولاده الأمين والمأمون والمعتصم، ذروة التقدّم والازدهار ومصدر رخاء ورفاه للأمة العربية والإسلامية جمعاء، فقد بلغ عدد سكان العراق في ذلك الزمان قرابة ثلاثين مليون نسمة، حتى أصبحت القرى الزراعية متصلة بحيث إنّ الطريق من بغداد إلى البصرة كان لا ينقطع فيها صياح الديكة كما جاء في العديد من المصادر؛ أي إنّ العراق كان في ذلك الزمان سلّة الغذاء الأساسيّة للشعوب العربية والإسلامية لدى الدولة العبّاسيّة[١٤].

وقد أكّد المؤرّخ البريطاني وليم ويلكوكس في مؤلفاته عن الري والمياه في العراق قائلاً: "إنّ أعمال الخلفاء العباسيين في ري العراق تشبه أعمال الري في الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا في هذا العصر (يقصد في العصر الحديث)"؛ أي يمكن القول إنّ العباسيين قد تفوقوا على الأمريكان والأستراليين في هذا المجال على الرغم من الفارق الزمني والحضاري. وقد حاول العالم العراقي الحسن بن الهيثم (من أهل البصرة وأعلامها في علوم الفيزياء في ذلك

الوقت) الذي تقدّم بمشروع إقامة سدٍّ على نهر النيل بمصر للسيطرة على مياهه والحد من أخطار فيضانه، إلا أنّه لم يتمكّن من إتمام مشروعه لأسباب لا تزال غير معروفة بعد أن اتهموه بالجنون؛ ليعود بعدها إلى البصرة في العراق ليكمل مسيرته العلميّة والعمليّة في علوم الفيزياء والميكانيكا، وبخاصة في مجال الضوء وانكساره، فقد كانت آراؤه ونظرياته واكتشافاته هي الرائدة في هذا المجال حينها.

الري والمياه في الأندلس

لقد اهتم علماء الري والمياه في الأندلس بريّ الحقول والبساتين بصيغة فنّية وعمليّة، فلا تزال الطرق التي ابتكرها أهل الأندلس تستعمل في إسبانيا إلى الآن، بل بالوسائل نفسها التي ابتدعها العرب والمسلمون، وإنّ بساتين البرتقال في مدينة بلنسية الإسبانية لا تزال تسقى اليوم من الأقنية ذاتها، التي أنشأها العرب والمسلمون منذ ألف عام تقريبًا، فطريقة الريّ المتّبعة في مدينة بلنسية حتى الآن هي طريقة القناة الرئيسة والأقنية الفرعيّة الموزّعة وهي الطريقة ذاتها التي استخدمها العرب والمسلمون.

ومما قاله المؤرخ الأوربي المعروف سديو واصفًا مهارة العرب والمسلمين في الري ونقل المياه في الأندلس (إسبانيا) نقلاً عن مجلة نور الإسلام: وأبدعوا في الري أيّما إبداع، ويدل عليه ما فعلوه في سهل هوسطا، الذي يقسمه نهر طونة إلى قسمين، فإنهم أوقفوا تيّار هذا النهر على بعد فرسخين من مصبّه بوساطة سد، ثم اشتقوا منه سبعة جداول... ثم عمدوا إلى كل جدول من هذه الجداول السبعة فاشتقوا منها جداول ثانوية يفتح كل منها ساعة معينة". وحقيقة الأمر أنّ هذا ليس بجديد على العرب والمسلمين، وبخاصة أنهم عملوا مشاريع مماثلة في كل من العراق وبلاد الشام ومصر.

بل الغريب في الأمر أن هذا المؤرخ الأوربي نسي أو تناسى أسلوب نقل المياه في قصر الحمراء في غرناطة الأندلسية، ولا تزال هذه المياه تتدفق في القصر ذاته حتى يومنا هذا، منذ أكثر من ألف عام، دون استخدام أيّ آلة لذلك، فقد استخدموا أسلوبًا هندسيًّا وفيزيائيًّا لإيصال تلك المياه وتدفقها بأسلوب مستمر لم يُتوصّلْ إلى أسرار ذلك حتى يومنا الحاضر، على الرغم من كل التطوّر العلمي الحديث الذي وصل إليه الإنسان في عصرنا الحالي.

ولا يزال يقتسم زرّاع إسبانيا في مدينة بلنسية المياه كما كان يقتسمها العرب والمسلمون في الأندلس. بل بقيت النواعير التي أدخلها العرب والمسلمون لإسبانيا منذ أكثر من ألف عام، مستخدمة في بعض المقاطعات الإسبانية حتى القرن العشرين، ولا تزال هذه الوسائل تسمى باسم الناعورة لدى الإسبان (علمًا أنّ اسم الناعورة مشتق عن اسم نعر البابلي، الذي يؤكد التواصل الحضاري لدى العرب والمسلمي في الأندلس) إضافة إلى القنوات العديدة التي شقّها العرب والمسلمون في الأندلس، مثل قناتي خوكارا وشوكارا اللتين لا تزال آثارهما قائمة في إسبانيا[١٥].

إلا أنّ الصراعات الداخلية بين الطوائف والأعراق والفرق الدينيّة المتطرّفة، والدور الذي لعبه بعض اليهود لزيادة الفرقة والتفرّق بينهم، وكذلك الأطماع على السلطة لعبت دورًا كبيرًا في تمزق قيادات الأندلس وشعبها ما سهّل سقوط أمرائها ومدنها بالتتابع؛ لتنتهي بعد ذلك دولة

الأندلس بالكامل خلال القرن الخامس عشر الميلادي، بعد أن فعلت السيوف الإسبانية من المسيحيين المتطرّفين بالشعب العربي والإسلامي فعلتها ذبحًا وتقتيلاً من غير تمييز بين طائفة وأخرى، وبين فرقة وأخرى، وبين قومية وأخرى، حتى إنهم لم يفرّقوا بين طفل وشيخ وامرأة ما داموا جميعًا عربًا أو مسلمين، بل إنّ نسبة كبيرة منهم ذات أصول إسبانية بلا شك، إلا أنّ المذابح والمجازر التي جرت عليهم قتلت غالبيتهم، والقلة الباقية منهم هجر إسبانيا إلى المغرب، العربي وبلاد الشام، وقلة قليلة بقيت على إسلامها سرًّا في إسبانيا، إلا أنّ تعاقب الأجيال أنسى بعضهم دينهم واعتنقوا المسيحيّة، ولذلك نجد البعض منهم يعرف كيف يرسم الحرف العربي، والزخارف الإسلامية، بل منهم من يكتب قصار الآيات القرآنية دونما معرفة بالحقيقة، والقلّة القليلة حافظت على إسلامها حتى صدور قانون في إسبانيا أجاز لهم إظهار الإسلام، فأبرزوا إسلامهم جهرًا عام ١٩٩٥ميلادية بعد قرون من العذاب والآلام.

ونجد أنّ الأمر ذاته قد حدث في الولايات العربية والإسلامية بعد سقوط الدولة العباسية وانهيارها على يد المغول، ومن لفّ لفهم في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، الذي سبقه أيضًا صراعات ونزاعات طائفيّة وعرقيّة، وجماعات كانت طامعة بالسلطة من رموز القيادات والزعامات ذاتها، فكان من نتائجه تدهور الواقع الاقتصادي في البلاد عامة، ومن ثمّ تدهور واقعها الزراعي والإروائي ليعم الضعف البلاد ثم لتصبح البلاد لقمة سهلة للأجنبي الهمجي المحتل.

لذلك نجد السدود قد أهملت وراحت المياه تجري دون رقيب أو منظم، فتراكم الطمي في الجداول والأقنية، واجتاحت الفيضانات البلاد لتجرف السدود وتغمر المنخفضات، فتشكلت المستنقعات والأهوار والصحارى الشاسعة؛ لتصبح هذه الأمور سببًا في خراب البلاد بأسرها؛ أي جميع بلاد العرب والمسلمين، وعلى الرغم من كل المحاولات التي بذلها العرب والمسلمون لتحسين شيء من واقعهم في بعض بلدانهم، كما حصل في الدولة العثمانية فإن العرب والمسلمين لم يتعلموا كثيرًا من دروس الماضي، فكانت نتائج ذلك وخيمة، فسقطت الدولة العثمانية وتجزأت بلاد العرب والمسلمين ثانية، وبسبب الطائفيّة عادت هذه البلاد إلى زمن الاحتلال والاستعمار بشكل أو بآخر، ومن المؤسف أن العرب والمسلمين لا يزالون تسيطر عليهم الصراعات والنزاعات العرقية والطائفيّة والأطماع التي يصورّها لهم الطامع الأجنبي للوصول إلى السلطة، والنتائج واحدة على الرغم من تعدد الأسباب التي سبقت الإشارة إليها.

وظلّت هذه المنجزات في حالة تواصل وتوارث ما بين أجيال سكان تلك المنطقة؛ لتستوعب هذه المنجزات وتوظف بكفاءة عالية في زمن الدولة الإسلامية، التي لم ترتكز على الفرد العربي فقط كونه يشكل الأغلبية من حيث العدد، بل على عمليّة التفاعل بين الأعراق والديانات السماوية الأخرى تحت راية الإسلام، وبشكل متجانس ومتناغم يتناسب وحجم إبداعاتهم منذ النشأة الأولى لهذه الدولة، وهو ما تؤكده وقائع العديد من المدن التي أنشؤوها كالمدينة المنوّرة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وغرناطة وغيرها خلال تاريخ هذه الدولة، فأحيوا الأرض الموات، وشقوا الأنهار والقنوات، وأقاموا السدود، وجففوا المستنقعات، ونفذوا الأفلاج، وأحسنوا استغلال المياه في المياه في المناطق التي تفتقر إليها،

واحتاطوا للفيضانات لمنع حدوثها، ثم توصلوا إلى اختراع الآلات اللازمة؛ لنقل المياه كالمضخات الكابسة ذات الاسطوانتين[١٦]، التي تدار بالحيوانات المناسبة، أو جريان مياه طبيعية، أو مصطنعة، كل ذلك من أجل توفير المياه اللازمة لإقامة المدن والبلدات، وما تتطلبه من غذاء يمكن توفيره من خلال الفلاحة بشقيها الحيواني والنباتي.

مفهوم المياه والري في التراث العربي والإسلامي:

حدّد العرب والمسلمون نوعية المياه لري المزروعات، فذكر ابن بصّال في كتابه عن الفلاحة[١٧] أنواع المياه وهي:

١- مياه الأنهار وقد ذكر أنها تختلف في طبائعها بالبرودة واليبوسة والرطوبة، إلا أنّها جميعها صالحة للمزروعات، باستثناء الأرض التي هي أقل احتفاظًا بها فتحتاج معها إلى التسميد بالمواد العضوية، التي سمّاها الزبل.

٢- مياه الأمطار وعدّها أفضل أنواع المياه للمزروعات لعذوبتها؛ أي إنه عدّ مياه الأمطار أقل المياه احتواء للأملاح، وعدّ هذا النوع من المياه أكثر المياه احتفاظًا في الأرض وبقاءً، وأقلّها حاجة للتسميد العضوي.

٣- مياه العيون، وقال عنها: موافقة لجميع الخضراوات وأشجار الفاكهة، إلا أنّ هذا النوع من المياه ثقيل بموازنته بمياه الأمطار، أي إنّ هذه المياه لا يحتفظ سطح التربة بها بل تنزل إلى أسفلها، ما جعله يعتقد أنّ الخضراوات التي تؤكل سيقانها أو جذورها التي تحت سطح الأرض تكون غنيّة بها.

٤- مياه الآبار العذبة، وهي نوع مهم من المياه الجوفيّة، إلا أنه لم يقل عنها أكثر مما قاله عن مياه العيون (وهي عادة مياه جوفية عذبة)، بل إنه حدّد مياه الآبار العذبة لمعرفته أهميتها، إلا أنّه لم يذكر كيف كان يقيس، أو يحدد مدى عذوبة هذه المياه وصلاحيتها، أو المستوى المقبول للملوحة في مياه السقي، ولعلّه في ذلك كان يعتمد على حاسّة الذوق لدى المزارع أو الشخص المعني ومدى خبرته في هذا المجال.

وكلنا نعلم اليوم مدى أهميّة المياه ومستوى عذوبتها في سقي المزروعات، إلا أنّه في ذلك الوقت لم يكن بالأمر الهيّن تحديد المستوى المقبول لمياه السقي، وبخاصة مياه الآبار والعيون والأنهار. أما مياه الأمطار فلم تكن تشكل عائقًا لأنّه؛ لم يكن لديهم في ذلك الوقت ملوثات ومشكلات أخرى قد تؤدي إلى تدهور مستوى مياه الأمطار.

المياه الجوفيّة وتقنيات تحديد أماكنها عند العرب والمسلمين

إنّ العرب والمسلمين كان لهم أساليب وطرق في كيفيّة معرفة وجود المياه الجوفيّة من عدمها، ونجد ذلك من خلال الفلاحة الأندلسية لابن العوام[١٨]، وكتاب المقنع في الفلاحة للنابلسي[١٩]، ومن أهمّها:

١- يمكن الاستدلال على المياه الجوفيّة من سطوح الأرض ومقدار نداواتها ورطوبتها بوساطة اللمس والعين في الساعات الأولى من الصباح، أو بعد الغروب من خلال تعرّق الأرض ونداوتها.

٢- يمكن أخذ قليل من مسحوق التربة وتقريبه من وجه الحجارة التي على سطح الأرض، وينتظر حتى المساء، فإن تحبّب وتندّى ذلك المسحوق فيعني أنّ الماء قريب من وجه الأرض، وإن قلت النداوة أو كثرت في ذلك المسحوق فيمكن القول إنّ الماء قريب أو بعيد عن وجه الأرض.

المقالات العلمية

٣- إذا عجنت شيئًا من تراب وجه الأرض ووجدت فيه صمغيّة (أي لزوجة في الملمس)؛ فإنّ في الأرض ماء كثيرًا.

٤- إذا رأيت المدار (أي وجه الأرض) الذي على وجهها يابسًا (أي جافًا) جدًّا فلا ماء في تلك الأرض.

٥- ويمكن الاستدلال بحواسّنا كالسمع من خلال وضع الأذن قريبًا من سطح الأرض، فإن سمع في باطن دويًّا عند غور في جبل؛ فإنّ في الأرض ماء.

٦- والمجرّب أن يحفر في الأرض التي ينبت فيها النبات حفرة عمقها ثلاثة أذرع، ويوضع فيها إناء من النحاس أو الفخار، فإن وجد على الإناء أو فيه رطوبة، فهناك مياه في الأرض.

٧- يستدل على قرب الماء في الأرض السهلة بنبات القصب والسرو فيها.

أما كيف كان العرب والمسلمون يتعرّفون مدى صلاح الأرض للفلاحة فإن لهم وسائلهم في ذلك، وأهمها:

١- أن تحفر بعمق ذراع، ويؤخذ من تراب أسفلها، فينقع في ماء عذب بإناء نظيف، وتذاق التربة باللسان لمعرفة طعمها، فإن كان في طعمها مرارة، فهي أرض لا تصلح للزراعة، وليس فيها نداوة.

٢- أن يشم التراب، فإن كانت رائحته كرائحة التراب المستخرج من السواقي والأنهار (يقصد أنّ التراب غني بالمواد العضوية)، فهي أرض طيبة للفلاحة.

٣- الأرض التي ينبت فيها القصب والسرو طيبة (لذلك نجد عادة نمو القصب والسرو على ضفاف الأنهار والقنوات).

٤- الأرض التي لا تمسك الماء، لا تصلح للفلاحة (يقصد بها الرملية الخالية من الغرين).

٥- إذا كانت الأرض نديّة لا زرع فيها باستثناء عدد من النباتات البريّة، فهي قريبة من المياه التي تحت الأرض؛ أي الجوفيّة، وهي مياه مالحة (يقصد بها الأرض السبخة).

كما أنّ العرب والمسلمين حدّدوا مستويات المزروعات ومدى حاجتها للمياه والري خلال موسم زراعتها، فيذكر ابن وحشية في كتابه الفلاحة النبطيّة[٢٠]، وابن العوام في كتابه الفلاحة الأندلسيّة[٢١]، والنابلسي في كتابه المقنع في الفلاحة[٢٢]، وغيرهم تلك المستويات وأهمها:

١- احسن السقي في الصيف عند العشاء.

٢- يحمد السقي عند تفتح الأشجار بالورق والزهر حتى يصل الماء إلى الأصول (أي يقصد أن لا تغدق عند السقي).

٣- الأشجار الجبلية لا تتحمل كثرة السقي كالفستق والبندق واللوز، ومنها ما يحتمل السقي المعتدل كالسفرجل والتفاح والخوخ والأجاص.

٤- يسقى الزيتون في أوّله مرّات عديدة في تشرين الأول وسقية في الربيع أحيانًا حتى يبتدىء بالنور (ويقصد هنا بداية ظهور النورات الزهرية).

٥- لا يبالغ في سقي الأرض الرملية، (ويقصد التربة المزيجيّة أو الغرينية الرملية) ويستثنى من ذلك السقي صيفًا؛ حيث الحر الشديد،

وأن يستمر السقي حتى وصول الماء عند أصولها.

بل كان العرب والمسلمون لديهم دليل عن سقي المزروعات على تنوعها على مدار السنة، كما ذكر لنا ذلك صاحب كتاب الراحة لأهل الفلاحة؛ أي كيف يكون السقي وحجمه وأسلوبه لكل نبات، ومرحلة نضجة في كل شهر من أشهر السنة، وهذا مالا نجده في يومنا الحاضر حتى عند الدول المتقدمة، بل على مستوى بحوث ودراسات.

تقنيات حديثة لتوفير المياه في الحضارة الإسلامية

إنّ من أهم التقنيات الحديثة لتوفير المياة في الحضارة الإسلامية قد وردت في كتب: الفلاحة النبطية(٢٣)، والفلاحة الأندلسية(٢٤)، والمخصص(٢٥)، والمقنع في الفلاحة(٢٦)، ومفتاح الراحة(٢٧)، ومخطوطة ابن الرزاز الجزري في أجهزة الإرواء(٢٨)، ومخطوطة تقي الدين الدمشقي في الطرق السنيّة في الآلات الروحانيّة(٢٩)، وغيرها. علمًا أنّ جميع ما سنذكره من تقنيات في هذا المجال لم يتوصل إليها العلم الحديث إلا في القرن العشرين، بل إنّ بعضها لا يزال قيد البحث والتطوير.

إنّ المناطق التي عاش فيها العرب والمسلمون منذ أكثر من ألف سنة مناطق تفتقر إلى المياه في بعض المواسم (معظم السهول والوديان)، كما هي الحال في بلاد الرافدين والشام والنيل وأغوار الأردن، وبعض شمال إفريقيا وغيرها، أو على مدار السنة في معظم المناطق الصحراوية (الجافة)، كما هي الحال في الجزيرة العربية والصحراء الكبرى، وبعض مناطق آسيا الوسطى، وبعض مناطق شمال إفريقيا، وبعض مناطق بلاد السند والهند، أو شبه الصحراوية (شبه الجافة) كما هي الحال في معظم مناطق شمال إفريقيا والأندلس وبعض مناطق شمال الجزيرة العربية وجنوبها.

لذلك علينا أن نتساءل عن مشكلات المياه وشحّها وكيف استطاع العرب والمسلمون معالجتها في الوقت الذي كانوا يفتقرون فيه إلى الإمكانات الحديثة لحلّها، وهذا ما سنوضحه فيما يأتي:

١- الري بالتنقيط، وهي طريقة كان قد ذكرها ابن العوام في كتابه المعروف باسم الفلاحة الأندلسية(٣٠)، وهو أن يأتي بجرّة أو أكثر مثقوبة بثقب صغير في أسفلها مصنوعة من الفخار لتوضع عند أسفل النباتات، أو الأشجار عند مستوى معلوم عن سطح التربة، وتملأ هذه الجرار بالماء، فتبدأ قطرات الماء تنزل من تلك الجرار بهدوء ورويّة لتسقي تربة تلك النباتات، حيث تملأ تلك الجرار عند الحاجة فقط، وهي طريقة استخدمت في الأندلس منذ أكثر من ألف عام ولعلّها استخدمت في فلسطين وبلاد الشام أيضًا، فقد ذكرها النابلسي في كتابه المقنع في الفلاحة، في حين أنّ الأوربيين اكتشفوا ذلك واستخدموه في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي.

٢- السقي بطريقة النضح وذلك بأن يضعوا جرّة من الفخار أو أكثر عند أسفل الزرع والأشجار تحت سطح التربة دون فوهاتها بنظام محسوب؛ حيث تملأ تلك الجرار كل حين، فالوقت اللازم لنفاد مياه تلك الجرار قد يستغرق أيامًا فيعملون على ملء الجرار كل حسب حاجتها، وهذا ما كان مستخدمًا في بعض مناطق المغرب العربي والأندلس التي

تشح فيها المياه، وقد جاء ذكرها في عدد من كتب الفلاحة لدى أهل الأندلس[٣١]، واليوم تعدّ هذه الوسيلة من الاتجاهات الحديثة في ري المزروعات بالمناطق الجافة منذ أواخر القرن العشرين الميلادي.

٣- ري النباتات الجبلية خلال المواسم غير الماطرة، وذلك بأن يضعوا الحصى والحجارة الصلدة عند أسفل النبات والشجر، حيث تتكثف قطرات الندى على تلك الحصيّات والحجارة عند الصباح الباكر ومع انحدار أسطحها تتجمع قطرات الندى لتهبط عند أسفل النباتات قطرات كبيرة، فتبقى على التربة في أسفل النباتات، وهذا ما كان شائعًا، منذ مئات السنين في اليمن وفلسطين، ومناطق من المغرب العربي والأندلس[٣٢]، ولعلّ أهل اليمن والجزيرة العربية نقلوا هذه الوسيلة بعد هجراتهم إلى شمال إفريقيا ثم إلى الأندلس.

٤- تصريف المياه الجوفية المرتفعة المستوى، ولقد استخدمت هذه الوسيلة في بعض مناطق الشرق الأوسط، وبخاصة في بلاد الرافدين، حيث كانوا يحفرون الآبار في اتجاه واحد على مسافات معلومة حتى يصلوا إلى أرض منخفضة طبيعية، أو يحفرونها لتكون منخفضًا مصطنعًا، ثم يوصلون بين هذه الآبار بأنفاق أفقيّة لتنساب المياه إلى ذلك المنخفض فيتخلصوا من مستويات المياه الجوفيّة المرتفعة تلك، واليوم تعرف هذه الطرق بما يُسمى بالمبازل ليكون العرب والمسلمون السباقين في استخدام هذه الطرق للتخلص من المياه الجوفيّة، وبخاصة إذا كانت تلك المياه مالحة، وبذلك يمكنهم استخدام تلك الأراضي المستصلحة في الزراعة مع إمكان استخدام تلك المنخفضات المملوءة بالمياه لأغراض أخرى، ومع مرور الزمن قد تتسع تلك المنخفضات لتكوّن بحيرة، وهكذا دواليك، وهذا ما نجده قائمًا في هور الزبير بالبصرة وغيرها من مناطق العراق منذ مئات السنين، ولعلّهم استخدموا هذه الوسيلة في التخلص من مياه الفيضانات، وهو ما نجده في هور النجف، (وهناك من يسمّيه بحر النجف) الذي كانت تزخر فيه الحياة منذ مئات السنين، واليوم قد جفّ لتوقف استخدامه لهذا الغرض، ليسجّل العرب والمسلمون السبق في استخدام هذه الطرق الرائدة في استصلاح الأراضي لزراعتها.

٥- استخدام المياه الجوفية في السقي دون استخدام الآلة، وذلك من استخدام ما يعرف بنظام الأفلاج[٣٣]، (وقد جاء ذكرها في المعاجم العربية والإسلامية القديمة باسم الكواظم ومفردها الكاظم كما في معجم القاموس للفيروز أبادي)، كما هي الحال في جنوب شرق الجزيرة العربية وشمالها وبعض مناطق شمال إفريقيا والأندلس وغيرها، وهي عملية حفر بئر على مستوى مختلف عن الذي سبقه بعمق القعر، بما يتراوح ما بين الذراعين و أكثر حسب طبيعة الانحدار وشدّته ابتداء من الأراضي المنحدرة ووصولاً إلى الأراضي المنبسطة باتجاهات، مختلفة، ثم الوصل بين هذه الآبار بأنفاق أفقيّة، فعند كل بئر تقام مساكن القرى أو البلدات عند مجموع الآبار. أما عند الأراضي المبسطة، فتقام القرى الفلاحيّة وأكواخ الفلاحين والمزارعين حيث الاستفادة من المياه المنقولة

من المرتفعات إلى السهول ليكون الري سيحًا، وهذا ما نجده قائمًا حتى يومنا الحاضر منذ مئات السنين في بلاد الرافدين وسلطنة عمان والإمارات العربية والمغرب وغرناطة وغيرها، علمًا أنّ معظم هذه الأفلاج قد أُهملت ولم تعد عاملة باستثناء عدد قليل منها .

٦- أسلوب تجميع مياه الأمطار واستخداماتها، وذلك بأنهم كانوا يسوون أرض المنحدرات ولارتفاعات كبيرة قد تتجاوز مئات الأمتار عن مستوى سطح الأرض، ليجعلوا في أسفلها مستويات معلومة، وبشكل تدريجي، قنوات لجمع مياه الأمطار في خزانات أو أحواض يحفرونها في أرض صخريّة غير مكشوفة لأشعة الشمس؛ منعًا لتبخر المياه بغية الاستفادة من هذه المياه في غير مواسم الأمطار، أو خلال أوقات الجفاف، وهذا ما نجده لا يزال قائمًا، ومنذ مئات السنين، في بعض مناطق مدينة الموصل وسنجار في العراق، ومنطقة البتراء في الأردن، وتدمر في سوريا، وبعض مناطق صنعاء وما جاورها في اليمن، وسلطنة عمان، وبعض مناطق ليبيا وتونس والجزائر والمغرب والأندلس، وبخاصة في مناطق المرتفعات التي تقع على حواف الأراضي الصحراوية، ولا تزال هذه الوسائل معتمدة لهذا الغرض أي إنّ العرب والمسلمين كانوا سباقين في هذا المجال ومنذ قرابة ثمانية قرون.

٧- طريقة لجمع المياه الجوفية ومضاعفة كمّياتها بوساطة الآبار، وذلك من خلال حفر سلسلة من الآبار على مسافات معلومة في الاتجاه ذاته إلا أنّها متباينة في الأعماق عند مستويات معروفة ابتداء من العمق الأقل، ووصولاً إلى البئر الأعمق ثم يوصلون بين هذه الآبار بأنفاق أفقيّة فتنساب المياه من البئر الأقل عمقًا، إلى البئر الأكثر عمقًا فتتضاعف كميّات المياه في ذلك البئر لتتسع متطلبات استخداماته بما يتناسب وحاجاتهم.

٨- استخدام الآلات والمضخات الماصّة الكابسة في نقل المياه ومن أهمّها[٣٤]:

أ) جهاز ميكانيكي، يتكون من أربعة داليات تعمل بالتتابع من خلال استخدام حيوان يعمل على جهاز نقل الحركة بين هذه الداليات.

ب) جهاز يعتمد في تشغيله على قوّة المياه الساقطة في نقل الحركة لرفع المياه بوساطة دولاب.

ج) مضخة ماصّة كابسة ذات أسطوانتين تعتمد في تشغيلها قوّة المياه الساقطة أو قوة حيوان.

د) جهاز لرفع المياه على ارتفاعات كبيرة قد تصل إلى ١٥٠ ذراع اعتمادًا على قوة الحيوان، وباستخدام نوع من القماش كحزام ناقل لهذا الغرض.

هـ) جهاز يتكون من ستة أسطوانات ذات ستة مطارق لسحب المياه يعمل على رفع المياه من الأسفل إلى الأعلى بوساطة قوّة الحيوان.

٩- استخدام جاذبية القمر في الري، وهي طريقة استخدمت في سقاية مزارع وبساتين مدينة البصرة، التي تمّ تأسيسها سنة ١٤ هجرية[٣٥]. اعتمدت هذه الطريقة على حفر قنوات فرعيّة بشكل متوازٍ فيما بينها وشط العرب، وتتفرع

هذه القنوات الفرعية عن قنوات رئيسة محفورة بشكل عمودي مع نهر شط العرب، الذي ينتج عن اتحاد نهري دجلة والفرات جنوب مدينة القرنة، ويكون عمق قعر كل قناة رئيسة أعلى قليلاً بنحو الذراع عن مستوى مياه شط العرب عند وقت الجزر، التي تصبح عليها مياه الشط مع وقت الجزر لمياه الخليج العربي، وإنّ عمق قعر القنوات الفرعية يرتفع نحو الذراعين عن قعر القناة الرئيسة، وعند المد في مياه الخليج العربي ترتفع مستويات المياه العذبة في شط العرب بما يزيد عن المترين إلى نحو ثلاثة الأمتار، وبشكل تدريجي مع وقت ارتفاع مياه المد في شط العرب، فتمتلئ القنوات الرئيسة تدريجيًّا لتبدأ القنوات الفرعية بالامتلاء تدريجيًّا هي الأخرى، فتسقى النباتات والبساتين في البصرة، وبعد مدة محدّدة لا تتجاوز ست ساعات يبدأ الجزر ثانية لتنخفض مستويات المياه في تلك القنوات، وهكذا نجد أنّ الجزر يبدأ ثانية كل ست ساعات لتنخفض مستويات المياه في تلك القنوات، وهكذا نجد أنّ المزروعات تسقى كل ست ساعات، وأنّ العرب والمسلمين قد انفردوا في استغلال جاذبية القمر لسقي المزروعات، ومنذ نحو أربعة عشر قرنًا لا تزال هذه القنوات الإروائية عاملة حتى يومنا الحاضر من غير توقف، ومن غير حاجة لأيّ طاقة طبيعية أو مصطنعة.

كتب الري والمياه عند العرب والمسلمين

كتب العرب والمسلمون مؤلفات كثيرة في الري والمياه، يمكن أن نجملها في أربعة مجاميع، وهي:

أ) كتب الزراعة والفلاحة والنبات والزروع، التي اهتم أصحابها بذكر المزروعات وزراعتها واحتياجاتها من المياه.

ب) كتب تتناول الري والمياه وطرق استنباطها.

ج) كتب تغلب عليها الناحية اللغويّة، لها اهتمامات في مجالات متعددة منها الري والمياه.

د) ما كتبه العرب والمسلمون عن المياه في رحلاتهم وأسفارهم وشرحهم للحوادث.

وفيما يأتي نتحدث عن أهم الكتب التي تتبع كل مجموعة من هذه المجاميع الأربعة، وهي:

أ- كتب المجموعة الأولى:

١- النبات والشجر، لأبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي، متوفى سنة٢١٤ هجرية.

٢- الفلاحة لحنين بن إسحاق، متوفى سنة ٢٦٤ هجرية.

٣- النبات، لأبي سعيد السكري، متوفى سنة ٢٧٥ هجرية.

٤- النبات، لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري، متوفى سنة ٢٨١ هجرية.

٥- الفلاحة لأبي بكر أحمد بن علي بن المختار ابن وحشية، متوفى في القرن الثالث الهجري.

٦- الشجر والنبات للمفجع البصري، متوفى في سنة ٣٢٧ هجرية.

٧- المقنع في الفلاحة لأحمد بن محمد بن الحجّاج، متوفى في القرن الخامس الهجري.

٨- الفلاحة، لابن بصال الطليطلي، متوفى سنة ٤٩٩ هجرية.

٩- الفلاحة الأندلسية، لأبي زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوّام الأشبيلي، عاش

حتى أواخر القرن السادس الهجري، وأوائل القرن السابع الهجري.

ب- كتب المجموعة الثانية:

١- المطر ، لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري، متوفى سنة ٢١٥ هجرية.

٢- الري عند العرب، لأبي بكر الحاسب الكرخي، متوفى سنة ٤٠٧ هجرية.

٣- الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل، لابن الرزّاز الجزري، متوفى سنة ٦٠٢ هجرية.

٤- الطرق السنيّة في الآلات الروحانيّة، لتقي الدين الدمشقي، متوفى في القرن العاشر الهجري.

عين الحياة في علم استنباط المياه، لأحمد الدمنهوري، متوفى سنة ١١٩٢ هجرية.

ج) كتب المجموعة الثالثة:

١- صفة جزيرة العرب، لأبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمذاني، ابن الحائك، متوفى سنة ٣٣٤ هجرية.

٢- مبادئ اللغة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي، متوفى سنة ٤٢١ هجرية.

٣- المخصص، لابن سيده، متوفى سنة ٤٥٨ هجرية.

٤- الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر ، لموفق الدين أبي محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد المعروف بابن اللباد، متوفى سنة ٦٢٩ هجرية.

٥- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، لأبي يحيى زكريا بن محمد بن محمود المالكي القزويني، متوفى في القرن السابع الهجري.

٦- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لشهاب الدين فضل الله العمري، متوفى سنة ٧٤٩ هجرية.

٧- نزهة الأنام في محاسن الشام، لابن سكّرة، متوفى في القرن الثامن الهجري.

ح) كتب المجموعة الرابعة:

وهي الكتب التي اعتمد أصحابها على المشاهدة والسماع خلال حياتهم وتجوالهم في البلدان والأمصار، مثل رحلة ابن بطوطة، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، وفتوح البلدان للبلاذري، وغيرهم. ■



الحواشي

١- تاريخ حضارة الرافدين: ٢٤٩/١.

٢- الأعراف: ٥٩-٧٩.

٣- أثر المشاريع الإروائية في النمو الحضاري العربي:٨٣-١٠٠.

٤- المصدر نفسه

٥- المصدر نفسه.

٦- مكانة نخلة التمر:٥٠ -٥١/ ٣٤٣

٧- ري العراق:٢/٢٧٥-٢٧٦.

٨- نظم الإرواء عند العرب:١/٨٣.

٩- المصدر نفسه.

١٠- ري العراق:٢/٢٧٥.

١١- تطور الري في العراق:٤٧.

١٢- تأريخ العراق في ظل الحكم الأموي:٦١.

١٣- تطور الري في العراق:٥٥-٥٨.
١٤- الزراعة والنبات عند العرب: ٢/١١٢.
١٥- تأريخ الزراعة القديمة: ١٧٥.
١٦- من أجهزة الإرواء في القرنين السادس والعاشر:٤٩-٦٣.
١٧- كتاب الفلاحة:٥٧-٦٣.
١٨- الفلاحة الأندلسية: ١/٩٨-١٣٤.
١٩- علم الملاحة في علم الفلاحة:١١١-١١٨.
٢٠- مخطوطة الفلاحة النبطية: ٦٥.
٢١- الفلاحة الأندلسية:١/٩٨-١٠١.
٢٢- علم الملاحة في علم الفلاحة:٧٩-١٠٥.
٢٣- مخطوطة الفلاحة النبطية:٧١.
٢٤- الفلاحة الأندلسية:١/٥٤٥-٥٧٢.
٢٥- المخصص:١١/١٥٩.
٢٦- علم الملاحة في علم الفلاحة: ٧٩.
٢٧- مفتاح الراحة لأهل الفلاحة:٨١-٩٧.
٢٨- مخطوطة الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل.
٢٩- مخطوطة الطرق السنية في الآلات الروحانية.
٣٠- الفلاحة الأندلسية: ١/٩٨-١٣٤.
٣١- المصدر نفسه: ١/١٩٦-٤٠٦.
٣٢- طرق الري في الفلاحة العربية: ٦٥-٨١.
٣٣- تأثير الفوالج على نشوء الحضارة وتركز السكان: ١٠١-١٣١.
٣٤- من أجهزة الإرواء في القرنين السادس والعاشر:٥١-٦٦.
٣٥- دراسات عن الزراعة والمياه في التراث العربي الإسلامي: ٣٩-٥٤.

المصادر والمراجع

١- **أثر المشاريع الإروائية في النمو الحضاري العربي**، للدكتور عماد محمد ذياب الحفيظ، ندوة الري عند العرب، جامعة بغداد، ١٩٨٩م.
٢- **تأثير الفوالج على نشوء وتركز السكان**، للدكتورة، ناهدة الطالباني، والدكتور محمد أيوب، ندوة الري عند العرب، جامعة بغداد، ١٩٨٩م.
٣- **تاريخ حضارة وادي الرافدين**، للدكتور أحمد سوسة، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٨٣م.
٤- **تأريخ الزراعة القديمة**، لعادل أبو النصر، بيروت، ١٩٦٠م.
٥- **تأريخ العراق في ظل الحكم الأموي**، لعلي حسين الخربوطلي، بغداد، ١٩٥٩م.
٦- **تطور الري في العراق**، للدكتور أحمد سوسة، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٤٦م.
٧- **دراسات عن الزراعة والمياه في التراث العربي والإسلامي**، للدكتور عماد محمد ذياب الحفيظ، دار الياقوت، الأردن، ٢٠٠٥م.
٨- **ري العراق**، للدكتور أحمد سوسة، مجلة الزراعة العراقية، المجلد الثامن، الجزء الثاني، ١٩٥٣م.
٩- **الزراعة والنبات عند العرب**، لعواد كوركيس، مجلة الزراعة العراقية، المجلد السابع، الجزء الثاني، ١٩٥٢م.
١٠- **طرق الري في الفلاحة العربية**، للدكتور رعد التكريتي، ندوة الري عند العرب، جامعة بغداد، ١٩٨٩م.
١١- **الفلاحة الأندلسية**، لأبي زكريا ابن العوام، تح. جوزيف بانكري، مدريد- إسبانيا، ١٨٠٢م.
١٢- **علم الملاحة في علم الفلاحة**، لعبد الغني النابلسي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩م.
١٣- **كتاب الفلاحة**، لابن البصّال الطليطلي، نشره خوسيه ماريه بيكروسا، ومحمد عزيمان، تطوان، المغرب، ١٩٥٥م.
١٤- **المخصص**، لابن سيده الأندلسي، المطبعة الكبرى، مصر، ١٣١٩ هجرية.
١٥- **مخطوطة الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل**، لابن الرزاز الجزري (توفي بعد سنة ٦٠٢هجرية).
١٦- **مخطوطة الطرق السنيَّة في الآلات الروحانيّة**، لتقي الدين الدمشقي (توفي في القرن العاشر الهجري).
١٧- **مخطوطة الفلاحة النبطية**، لابن وحشية (توفي سنة ٢٩١ هجرية).
١٨- **مفتاح الراحة لأهل الفلاحة**، لمؤلف مجهول، تح. محمد عيسى صالحية، وإحسان صدقي العمد، الكويت، ١٩٨٤م.
١٩- **مكانة نخلة التمر**، للدكتور عماد مجمد ذياب الحفيظ، مجلة الفيصل، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٥م.
٢٠- **من أجهزة الإرواء في القرنين السادس والعاشر الهجريين**، لماجد الشمس، ندوة الري عند العرب، جامعة بغداد، ١٩٨٦م.

تطور تقنيات إستغلال المياه في الحضارة الإسلامية

« المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة »

تصنيف

نور الدين علي بن الشيخ

جمال الدين عبد الله الحسيني السمهودي الشافعي

- رحمه الله تعالى -

«المقالات
المسفرة
عن دلائل
المغفرة»

تحقيق:

بن يطو عبد الرحمن

الجزائر العاصمة - الجزائر

بسم الله الرحمن الرحيم

المؤلف

هو الإمام نور الدين أبو الحسن، علي بن القاضي عفيف الدين عبد الله بن أحمد بن علي بن عيسى بن محمد بن عيسى بن جلال الدين أبي العلياء بن أبي الفضل جعفر بن علي بن أبي طاهر بن الحسين بن أحمد بن محمد ابن الحسن بن محمد بن حسن بن محمد بن إسحاق بن محمد بن سليمان بن داود بن الحسن بن المثنى بن الحسن الأكبر بن علي أبي طالب الحسني المعروف بالسمهودي.

- نزيل المدينة المنورة، وعالمها ومفتيها ومدرسها ومؤرخها، حفظ القرآن والمنهاج الفرعي، لازم والده، فقرأ عليه شرح البهجة، وجمع الجوامع، وغالب ألفية ابن مالك، وسمع عليه بعض كتب الحديث، ثم قدم القاهرة معه غير مرة ولازم الشيخ الجوجري في الفقه وأصوله والعربية، وقرأ على الجلال المحلي بعض شرحيه على المنهاج، وجمع الجوامع، ولازم الشرف المناوي، وقرأ عليه الكثير، وقرأ على النجم ابن قاضي عجلون تصحيحه للمنهاج، وعلى الشمس اليامي تقاسيم المنهاج وغيره، وعلى الشيخ في الفقه والفرائض، وعلى السعد الديري، وأذن له في التدريس هو واليامي والجوجري، وقرأ على من لا يحصى مالا يحصى، قال الإمام السخاوي: "كان على خير كثير"، وقطن بالمدينة النبوية من سنة ثلاث وسبعين، ولازم فيها الأبشيطي، وقرأ تصانيفه، وأذن له في التدريس، وأكثر من السماع على أبي الفرج المراغي. ألف عدة تآليف منها:

١- الأربعون حديثًا في فضل الرمي بالسهام.

٢- إكمال المواهم ذيل على المواهب الكرام.

٣- الأنوار السنية في أجوبة الأسئلة اليمنية[1].

٤- إيضاح البيان لمن أراد الحج

٥- إيضاح البيان لمن أراد الحجة ليس في الإمكان أبدع مما كان.

٦- الإشراف في حكم طلاق الإبراء.

٧- تبيان الوفاء.

٨- تحرير المقالة في عموم الرسالة.

٩- تطييب الكلام بتوحيد الإسلام.

---

(١) كشف الظنون:١/١٩٤

١٠- جواهر العقدين في فضل الشريفين[١].

١١- حاشية على شرح جمع الغواني.

١٢- حكم الإشراف من الحج.

١٣- ختم المنهاج.

١٤- خلاصة الوفا بأخبار المصطفى.

١٥- درر السموط فيما للوضوء من شروط.

١٦- رفع التعارض فيما للوضوء من شروط.

١٧- شرح الآجرومية.

١٨- شرح الإيضاح للنووي في المناسك[٢].

١٩- شفاء الأسقام في حكم ما يكثر بيعه في الأسواق.

٢٠- العقد الفريد في أحكام التقليد.

٢١- الغماز على اللماز.

٢٢- كشف اللباب والنقاب عن القدوة في السبق وراء الرقاب.

٢٣- اللؤلؤ المنثور في نصيحة ولاة الأمور.

٢٤- المحرر في تعين الطلاق.

٢٥- المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة، وهو هذا الكتاب.

٢٦- منية المعتنين بروضة الطالبين: حاشية وصل فيها إلى باب الربا.

٢٧- مواهب الكريم الفتاح في المسبوق والمشتغل بالاستفتاح[٣].

٢٨- نصيحة اللبيب في مرائي الحبيب.

٢٩- وفاء الوفاء.

٣٠ - فتاوي في مجلد.

وبالجملة هو إمام مفنن متميّز في الأصلين والفقه، مدير العلم والجمع والتأليف، متوجه للعبادة والبحث والمناظرة، قوي الجلادة، طلق العبارة، مع قوة ويقين، وعلى كل حال هو فريد في المجموعة، انتهى، توفي بالمدينة النبوية يوم الخميس ثامن عشر ذي الحجة سنة إحدى عشرة وتسعمائة رحمه الله وعفا عنه[٤].

---

(١) كشف الظنون:١/٦١٤.

(٢) كشف الظنون :١/٧٥٨. ولخص فيه كتابين هما دلالات المسترشد على أنَّ الروضة في المدينة المنورة هي المسجد، لجمال الدين محمد اليمي، وكتاب معارضة الشيخ صفي الدين الكازروني المديني المدني.

(٣) كشف الظنون: ١/٢١٠.

(٤) كشف الظنون: ٢/١٨٩٦.

(٢) شذرات الذهب:٨/٨٥، الأعلام للزركلي:٤/٣٠٧، معجم المؤلفين:٧/١٧٩، الضوء اللامع:٥/٢٤٥، البدر الطالع: ١/٤٧٠، النور السافر:٥٨.

النص المحقق

بســــم الله الرحمن الرحيم

- قال الشيخ الإمام العالم العلامة والبحر الفهامة نور الدين علي بن الشيخ الإمام العلامة القاضي جمال الدين عبد الله الحسيني السمهودي، نفع الله به وبعلومه آمين:

أما بعد:

حمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، فهذه ثلاثة فصول هي للمغفرة، إن شاء الله، قواعد وأصول.

- **الفصل الأول:** في تحقيق معنى قوله (ﷺ): "الصلوات الخمس كفارة لما بينها ما اجتنب الكبائر"، ونحوه من الأحاديث، مع ما تقرر من أنَّ اجتناب الكبائر فقد، ليس بسبب لتكفير الصغائر، وتحقيق الرد على من خالف ذلك.

- **الفصل الثاني:** في الكلام على ما ورد من إطلاق غفر جميع الذنوب من غير تقييد بالتوبة عند فعل بعض الطاعات على ما ذكره القرافي[1]. من الفروق بين مكفرات الذنوب وأسباب المثوبات. وبيان أنّ من الأعمال ما يكفر الذنوب السابقات واللاحقات.

- **الفصل الثالث:** في سرد الخصال المكفرة للسيئات المتقدمة والمتأخرة، ولقد لخصت في هذا الفصل الكتاب الجليل المسمى: بـ" معرفة الخصال المكفرة للذنوب المتقدمة[2]. والمتأخرة " لشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر، وقد أزيد بعض القواعد في الأثناء، فأقول في أولها، وفي آخرها: والله أعلم، وسميت ذلك: بالمقالات المسفرة عن دلائل المغفرة"، والله أسأل أن يغفر لنا به جميع الذنوب وينيلنا به المطلوب.

الفصل الأول

- اعلم وفقني الله وإياك أن الإمامين البخاري ومسلم رويا حديث: " الصلوات الخمس كفارة لما بينها"، وزاد مسلم: " ما اجتنبت الكبائر"، فاستشكلت ذلك، لأنَّ اجتناب الكبائر وحده مكفر للصغائر، لقوله تعالى: ﴿**إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾، ثم رأيت الإشكال المذكور في مختصر صحيح

(١) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين الصنهاجي البهشيمي المصري الإمام العلامة وحيد دهره وفريد عصره، وأحد الأعلام المشهورين، والأئمة المذكورين انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله تعالى، وجد في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى، كان إمامًا بارعًا في الفقه والأصول والعلوم العقليّة، وله معرفة بالتفسير وتخرج به جمع من الفضلاء، كتاب الذخيرة في الفقه من أجل كتب المالكية، وكتاب القواعد، وكتاب شرح التهذيب، وكتاب شرح الجلاب، وكتاب شرح المحصول، وكتاب التعليقات على المنتخب، وكتاب التنقيح في أصول الفقه، وهو مقدمة الذخيرة وكتاب الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة في الرد على أهل الكتاب، وكتاب الأمنية في إدراك النيّة، وكتاب الاستغناء في أحكام الاستثناء، وكتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوي والأحكام، توفي رحمه الله بدير الطين في جمادى الأخيرة عام أربعة وثمانين وستمائة، ودفن بالقرافة، الديباج المذهب:١/٦٢-٦٦.

(٢) وممن لخص هذا الكتاب الإمام السيوطي، تنوير الحوالك:١/٨٥، وأفاد الإمام الحافظ المنذري قد سبقه بالتأليف في هذا الموضوع في جزء جمع فيه الأحاديث الوارد فيها غفران الذنب المتقدم والمتأخر . كشف الظنون:١/٥٨٩.

البخاري للحافظ ابن حجر[1]، فإنه قال في الكلام على رواية البخاري[2]: " قال القرطبي[3]: صاحب المفهم: ظاهر الحديث أنَّ الصلوت الخمس تستقل بتكفير جميع الذنوب، وهو مشكل، زاد مسلم من رواية العلاء: "ما اجتنبت الكبائر"، فعلى هذا المقيد يحمل على ما أطلق في غيره، وقال ابن بزيزة[4] في شرح الأحكام: يتوجه على حديث العلاء إشكال، وهو أنَّ الصغائر، بنص القرآن، مكفرة باجتناب الكبائر، فما الذي تكفره الصلوات الخمس، نقل الحافظ ابن حجر عن شيخه البلقيني[5] أنه قال: السؤال غير وارد؛ لأنَّ مراد الله إن تجتنبوا الكبائر في جميع العمر، ومعناه الموافاة على هذه الحالة من وقت الإيمان أو التكليف إلى الموت، والذي في حديث العلاء أنَّ الصلوات الخمس تكفر ما بينهما، أي في يومها إذا اجتنبت الكبائر في ذلك{2} اليوم، فلا عارض بينهما"، ولك أن تقول التعليق على الكبائر جميع العمر إلا الإتيان بالصلوات الخمس في كل يوم، فالتكفير حاصل بما تضمنه الحديث، فما الفائدة بالاجتناب المذكور في الآية مع أنَّ هذه الزيادة ألحقت بالأصل، فاجتناب الكبائر مطلق في الآية والحديث، فمن له هذا التفريق، وكأنه أخذه من لفظة"ما" المذكورة في الحديث، وجعلها مصدرية ظرفيّة، أي مدة اجتناب الكبائر، ولكن ورد ذلك كما اقتضته الروايات المختلفة بلفظ:"إذا" بدل "ما" وهي تبين أنَّ المراد اشترط ذلك، كما اقتضته الآية، ولا تسلم أنَّ المراد، فمن الآية ما ذكره، بل المراد أنَّ ثواب اجتناب الكبائر في وقت يكفر الصغائر فيه، فقال: قال

---

(١) شيخ الإسلام علم الأعلام أمير المؤمنين في الحديث، حافظ العصر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي، أقبل على الاشتغال والأشغال والتصنيف، وبرع في الفقه والعربية وصار حافظ الإسلام، قال بعضهم: كان شاعرًا طبعًا محدثًا صناعة فقيها تكلفًا، انتهى إليه معرفة الرجال واستحضارهم ومعرفة العالي والنازل، وعلل الأحاديث، وغير ذلك، وصار هو المعول عليه في هذا الشأن في سائر الأقطار وقدوة الأمة وعلامة العلماء وحجة الأعلام ومحيي السنة وانتفع به الطلبة وحضر دروسه، وقرأ عليه غالب علماء مصر، ورحل الناس إليه من الأقطار، توفي في سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة، وكانت جنازته حافلة مشهورة . شذرات الذهب: ٤/ ٢٧٠ -٢٧٤.

(٢) فتح الباري :١٢/٢.

(٣) هو الإمام أحمد بن عمر بن إبراهيم، أبو العباس القرطبي، من أجل فقهاء المالكية، ويعرف بابن مزين، وله عناية كبيرة بالحديث، تولى التدريس بالإسكندرية، واشتهر بكتابه (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم)، وله أيضا اختصار صحيح البخاري، توفي رحمه الله وعفا عنه سنة ست وخمسين وستمائة . الأعلام:١/١٨٦، البداية النهاية:١٣/٢١٣.

(٤) أبو القاسم عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد بن علي التميمي المعروف بابن بزيزة في كتابه المسمى بمصالح الإفهام في شرح كتاب الأحكام؛ أي الأحكام لعبد الحق الإشبيلي، ولم أعثر على ترجمة في كتاب غير ما ذكر.

(٥) شيخ الإسلام سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير بن صالح بن شهاب بن عبد الخالق الكناني العسقلاني الأصل البلقيني، الشيخ الفقيه المحدث الحافظ المفسر الأصولي المتكلم النحوي اللغوي المنطقي الجدلي الخلافي في النظار بقية المجتهدين منقطع القرين فريد الدهر أعجوبة الزمان، واشتهر اسمه وعلا ذكره، وظهرت فضائله وبهرت فوائده، ومن تصانيفه كتاب محاسن الاصطلاح وتصحيح المنهاج، و الكشاف على الكشاف، وشرح قطعه يسيرة من صحيح البخاري، والفيض الباري على صحيح البخاري والتدريب في الفقه والتأديب مختصر التدريب، ومنهج الأصلين أكمل منه أصل الدين وأصول الفقه كتاب المنصوص والمنقول عن الشافعي في الأصول وترتيب الأم على الأبواب توفي رحمه الله وعفا عنه سنة خمس وثمانمائة . طبقات الشافعية:٤/٤٢.

البيضاوي[1] في تفسيره[2]: " إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه: كبائر الذنوب التي نهاكم الله عنها، قرئ على إرادة الجنس، نكفر عنكم سيئاتكم: نغفر صغائركم ونمحها عنكم".

واختلف في الكبائر: والأقرب أن الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدًّا، وصرح بالوعيد فيه، وقيل ما حرمته بقاطع، وقيل صغر الذنوب وكبرها، إضافة إلى ما فوقها وما تحتها، فأكبر الكبائر الشرك، وأصغر الصغائر حديث النفس، وبينهما وسائط، يصدق عليها الأمران، فمن عن له الأمران، ودعت النفس إليهما، بحيث لا تمالك، فغلبها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكب لما استحق من اجتناب الكبائر . وجعله حديث النفس من الصغائر مراده حيث حصلت المؤاخذة به، وذلك حيث يقارنه فعل ما حدث{3} به نفسه لحديث الشيخين:" إنَّ الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم به[3]"، وحديث مسلم: " من هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب عليه"، وفي رواية:" كتبها الله عنده حسنة فما تركها من جراي[4]" أي من أجلي، فقضية ذلك أنه إذا تكلم بما همَّ به كالغيبة أو شرب المسكر أنضم إلى المؤاخذ بذلك المؤاخذة بالهم ، وهو المراد بحديث النفس، أما التصميم على فعل المعصية وهو العزم، فالعمل مؤاخذ به، وإن لم يفعل على الصحيح كما ذكره النووي[5]، وأصرح مما ذكره البيضاوي في الدلالة على المقصود قول الإمام الغزالي في الكلام على التوبة إنَّ حكم الكبيرة أنَّ الصلوت الخمس لا تكفرها، وإنَّ اجتناب الكبائر يكفر الصغائر، بموجب قوله تعالى : ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون**﴾[6]، ولكن اجتناب الكبيرة إنما يكفر الصغيرة، إذا

---

(١) عبد الله بن عمر بن محمد بن علي قاضي القضاة ناصر الدين أبو الخير البيضاوي صاحب المصنّفات وعالم آذربيجان، وشيخ تلك الناحية، ولي قضاء شيراز، كان إمامًا مبرزًا نظارًا خيّرًا صالحًا متعبِّدًا، وعالم نمى زرع فضله ونجم، وحاكم عظمت بوجوده بلاد العجم برع في الفقه والأصول وجمع بين المعقول والمنقول، ألّف في علم الكلام والمنهاج مختصر من الحاصل والمصباح، ومختصر الكشاف، والغاية القصوى في الفقه، مختصر الوسيط وشرح المصابيح في الحديث، وله تعليقة على مختصر ابن الحاجب، شرح المحصول وشرح المنتخب للإمام والإيضاح في أصول الدين، وشرح التنبيه في أربع مجلدات، وشرح الكافية في النحو، وتهذيب الأخلاق في التصوف، توفي سنة خمس وثمانين وستمائة . طبقات الشافعية :١٧٢/٢. ١٧٣ –

(٢) تفسير البيضاوي: ٢/ ١٧٠.

(٣) صحيح مسلم:١/١١٦، صحيح بخاري: ٢/٤٩٨، ٥/ ٢٠٢٠، ٦/ ٢٤٥٤.

(٤) صحيح مسلم:١/١١٨.

(٥) هو الإمام شيخ الإسلام محيي الدين أبو زكريا بن شرف النواوي أحد الأئمة الأعلام، اعتنى به والده، فحفظ القرآن واشتغل على المشايخ، ومكث عشرين سنة في طلب العلم، حتى فاق على الأقران، وتميّز في الفقه والحديث واللغة، وصنف المصنفات المشهورة كمنهاج الطالبين والمجموع شرح المهذب وروضة الطالبين وعمدة المفتين، وتهذيب الأسماء واللغات، توفي رحمه الله وعفا عنه في شهر رجب سنة ست وسبعين وستمائة. شذرات الذهب: ٥/ ٣٥٦، البداية والنهاية:١٣/ ٢٧٨ –٢٧٩.

(٦) قوله تعالى: ﴿نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، يدل على أنَّ جميع السيئات تكفر، والذي يظهر أنَّ سبب التكفير راجع إلى التوحيد، ولهذا يرد التكفير للذنوب: "من" التي تفيد التبعيض، وأحيانًا يرد عامًا، الأول كقوله تعالى: ﴿**يغفر لكُمْ من ذنوبكُمْ**﴾، كما في سورة نوح الآية ٤، وكما في سورة الأحقاف:٣١، والثاني قوله تعالى: ﴿**يغفر لكُمْ ذنوبكُمْ**﴾، في سورة الصف الآية: ١٠-١٢، ذلك أنَّ الخطاب في النوع الثاني موجّه للمؤمنين، والأمر كذلك هنا في هذه الآية، وأما الخطاب في النوع الثاني موجّه لغير المؤمنين، والتفرقة بين الخطابين دليل على عدم استوائهما في الوعد، ذلك أنَّ غير المظالم قد تكون بين العبد وربه، وقد تكون بين العباد، والله سبحانه وتعالى وعد الكفار بمغفرة الذنوب لا مطلقًا، لتعلق مظالم العبد بذممهم. انظر: البرهان في علوم القرآن للإمام الزركشي:٤/٤٢٥–٤٢٦.

«المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة»

اجتنبها مع القدرة والإرادة كما يتمكن من امرأة ومواقعتها، فكفّ نفسه عن الوقاع، ويقتصر على النظر والمس؛ فإنَّ مجاهدته نفسه بالكف عن الوقاع أشد تأثيرًا في تنوير قلبه، ولم يكن امتناعه إلا بالضرورة للعجز أو كان قادرًا، ولكن امتنع لخوف أمر آخر، فهذا لا يصلح للتكفير أصلاً، وكل من لا يشتهي الخمر بطبعه لو قدم له لما شربه، فاجتنابه لا يكفر عنه الصغائر التي من مقدماته كسماع الملاهي والأوتار[1]، وهذا ظاهر يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِن الحسنات يذهبن السَيِّئات﴾[2]، ولا شك أنَّ اجتناب الكبائر إذا اقترن به القصد حسنة{4}، وإنما قيد بذلك، وإن كان الخروج عن عهدة النهي لا يتوقف عليه، أنه لا يثاب على الاجتناب بدون ذلك، فالأولى في الجواب على الإشكال المتقدم أن يُقال: قوله في الحديث:" ما اجتنبت الكبائر" ليس قيدًا لأصل التكفير، بل لشمول التكفير سائر الذنوب، وكأنه قال: الصلوات الخمس كفارة لجميع الذنوب التي بينها، وتكفيرها للجميع كائن في المدة التي اجتنبت فيها الكبائر، ومقيدًا باجتناب الكبائر، وإلا فليست الصلوات الخمس كفارة لجميع الذنوب بل للصغائر فقط، وهذا وإن كان خلاف الظاهر من عود القيد لأصل التكفير، لكن قرينة الآية اقتضت العدول عنه إلى ذلك جمعًا بين الأدلة.

– فإن قيل: فإذا اجتنبت الصغائر باجتناب الكبائر، فما الذي تكفره الصلوات الخمس؟

– قلنا هذا حينئذ من قبيل من فعل أمورًا، كل واحد منها مكفر، فإنَّ المكفرات لا تنحصر فيما ذكر، قال الزركشي[3]، في قواعده: قال المحب الطبري[4]، في أحكامه: اختلفت العلماء في أمر تكفير الصغائر بالعبادات هل هو مشروط باجتناب الكبائر؟ على قولين: أحدهما: نعم، وهو ظاهر قوله (ﷺ): " ما اجتنبت الكبائر" ظاهره الشرطية، فإذا اجتنبت الكبائر كانت مكفرات لها، وإلا فلا. قال: وقد ذكره ابن عطية[5]، في تفسيره: أنَّ هذا قول الجمهور. وقال بعضهم: لا يشترط، والشرط في الحديث الاستثناء،والتقدير مكفرات لما بينهن إلا الكبائر.

---

(١) إحياء علوم الدين: ٤/٢٥٨-٢٥٩.

(٢) هود :١١٥.

(٣) العالم العلامة المصنف المحرر محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين، أبو عبد الله المصري الزركشي، أخذ عن الإسنوي والبلقيني والأذرعي، كان فقيهًا أصوليًّا أديبًا فاضلاً في جميع ذلك ودرس وأفتى، منقطعًا إلى الاشتغال بالعلم لا يشتغل عنه بشيء، وله أقارب يكفونه أمر دنياه، ومن تصانيفه: تكملة شرح المنهاج الإسنوي، وخادم الشرح والروضة فيه فوائد جليلة، والنكت على البخاري، والبحر في الأصول، وشرح جمع الجوامع للسبكي، وتخريج أحاديث الرافعي، في الأدب سماه ربيع الغزلان، توفي في رجب سنة أربع وتسعين وسبعمائة. طبقات الشافعية:٣/١٥٧.

(٤) أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن إبراهيم شيخ الحرم، محب الدين أبو العباس الطبري المكي، كان شيخ الشافعية ومحدث الحجاز، تفقه ودرس وأفتى، وصنّف كتابًا كبيرًا إلى الغاية في الأحكام، وله كتاب ترتيب جامع المسانيد، وشرح التنبيه، وألّف كتابًا في المناسك وكتابًا في الألغاز، توفي سنة أربع وتسعين وستمائة. طبقات الشافعيّة: ٢/١٦٢.

(٥) الإمام العلامة شيخ المفسرين، أبو محمد، عبد الحق بن الحافظ أبي بكر غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، اعتنى به والده، ولحق به الكبار، وطلب العلم وهو مراهق، وكان يتوقد ذكاء، ولي قضاء المرية في سنة تسع وعشرين وخمس مائة، توفي بحصن لورقة في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة إحدى وأربعين وخمس مئة، كان إمامًا في الفقه، وفي التفسير، وفي العربية، قوي المشاركة ذكيًّا فطنًا مدركًا من أوعية العلم، واسع المعرفة قوي الأدب، متفننًا في العلوم، أخذ الناس عنه، وقد أثنى عليه أبو حيّان، وقال هو أجل من صنف في علم التفسير، وأفضل من تعرض للتنقيح فيه والتحرير. سير أعلام النبلاء: ١٩/٥٨٦، الديباج المذهب:١/١٧٥، كشف الظنون:٢/١٦١٣.

قال الطبري[1]: هذا ظاهر بالإطلاق، وحديث خروج الخطايا من أعضاء الوضوء مع قطر الماء. ثم قال الزركشي: "واختلفوا في أن التكفير هل يشترط في {6} التوبة؟. قال: ولعلّ الخلاف مبني على التأويلين، فمن جعل اجتناب الكبائر شرطًا في تكفير الصغائر لم يشترط التوبة، ومن جعل هذه الخصوصية لمجتنب الكبائر، ومن لم يشترط التوبة وعدم الإصرار، ويدل عليه الذي قبّل امرأة ثم ندم[2]، فأخبره النبي (ﷺ) أنَّ صلاة العصر كفّرت عنه، وكان الندم قد تقدم منه، والندم توبة، لكن ظاهر إطلاق الحديث يقتضي أنَّ التكفير كان بنفس الصلاة، فإنَّ التوبة بمجردها تجب ما قبلها، ولو اشترطناها مع العبادات لم تكن العبادات مكفرة، وقد ثبت أنها مكفرات، فسقط اعتبار التوبة معها.

- والحاصل أنَّ قوله: " ما اجتنبت الكبائر" هو قيد في التكفير، حتى ولو كان مصرًّا على الكبائر لم يغفر له شيء من الصغائر، أو هو قيد في تعميم المغفرة، فعلى هذا تغفر الصغائر، وإن ارتكبت الكبائر. والأقرب الثاني، وإلا لم يكن بذلك تأثير في التكفير؛ لأنَّ الصغائر تكفر باجتناب الكبائر، بدليل قوله تعالى: **﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عنه...﴾**، وهذا ما ذكره الزركشي.ح.

فمن اجتنب الكبائر لا يقع تعذيبه على الصغائر باتفاق القولين إلا على رأي من شرط التوبة أيضًا. وفي كلام العلامة نجم الدين النسفي[3]، وصدر الشريعة[4]، وغيرهما من علماء الحنفية ما حاصله: أنَّ العقاب على الصغائر جائز الوقوع، سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا، لدخولها تحت قوله تعالى: **﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء...﴾**[5]، ولقوله تعالى: **﴿لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها....﴾**[6]، والإحصاء إنما يكون للسؤال أو المجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. قالوا: وخالف في ذلك المعتزلة

«المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة»

---

(١) الإمام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري الفقيه، جمع من العلوم ما لم يشركه فيه أحد، فكان حافظًا لكتاب الله، بصيرًا بالمعاني، فقيهًا في الأحكام، عارفًا بالقراءات، عالمًا بالسنن، عارفًا بأقوال الصحابة، وأيام الناس وأخبارهم، صاحب التصانيف الحافلة كجامع البيان في تفسير القرآن، وتهذيب الآثار في الفقه، توفي رحمه الله وعفا عنه سنة عشر وثلاثمائة . البداية والنهاية :١٢/ ٣٤٥-٣٤٦.

(٢) عن ابن مسعود: أنَّ رجلاً أصاب من امرأة قبلة فأتى النبي (ﷺ) فأخبره فأنزل الله أقم الصلاة طرفي النهار وزلفى من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات، فقال الرجل يا رسول الله: ألي هذا؟ قال لجميع أمتي كلهم ، صحيح البخاري: ١٩٦/١، باب الصلاة وكفارة و :١٧٢٧/٤ ، باب قوله وأقم الصلاة طرفي النهار فتح الباري لابن حجر:٣٥٦/٨، صحيح مسلم:٢١١٥/٤، باب قوله تعالى إنَّ الحسنات يذهبن السيئات.

(٣) الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان النسفي، ولادته بنسف أحمد المذكور فيما تقدم، روى عنه عمر بن محمد بن عمر العقيلي، وسمع أبا محمد إسماعيل بن محمد التنوخي النسفي، وأبا اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي وأبا علي الحسن بن عبد الملك النسفي، له كتاب طلبة الطلبة في اللغة على ألفاظ كتب الحنفية، وكان ممن أحبَّ الحديث وطلبه، ولم يرزق فهمه، وكان له شعر حسن مطبوع على طريقة الفقهاء والحكماء، وله المنظومة، توفى سنة سبع وثلاثين وخمس مائة. طبقات الحنفية/ ١/ ٣٩٤.

(٤) صدر الشريعة عبد الله بن مسعود بن محمود، عالم محقق وحبر مدقق، له تصانيف مثل شرح الوقاية والوشاح في المعاني، وتعديل العلوم في أقسام العلوم العقلية كلها، وشرحه المسمى بالتوضيح في أصول ألفقه، توفي سنة سبع وأربعين وسبعمائة رحمه الله تعالى رحمة واسعة ، أبجد العلوم: ٣, ١٢١.

(٥) النساء:١١٦.

(٦) الكهف: ٤٩.

فلم يجيزوا وقوع التعذيب إذا اجتنبت الكبائر للأدلة عن السمعية قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، ثم أجابوا عن ذلك بأنَّ الكبيرة مطلقة حتى الكفر؛ لأنّه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملّة واحدة في الحكم، وإلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من القواعد أنّ مقابلة الجمع بالجمع انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا: ركب القوم دوابهم. قالوا: ويدل على أنَّ المراد بالكبائر الكفر.

– قراءة: كبائر ما تنهون عنه–، ثم أوردوا على أنفسهم أن مقتضى الآية السابقة أن من اجتنب الكفر كفرت ذنوبه كلها، لوجوب تحقق الجزاء عند تحقق الشرط، وهذا أبلغ مما قاله الخصم؛ لأنّه يخصه بالصغائر لإبقائه لفظ الكفر على ظاهره من العموم. ثم أجابوا بأنَّ المراد إن تجتنبوا الكفر يجعلكم محلاً لتكفير سيئاتكم صالحًا؛ لأنه علق في الآية السابقة مغفرة ما دون الشرط على المشيئة، فلو قلنا: إنّ ذنوب من اجتنب الشرك تكفر من غير تعليق بمشيئة الله تعالى لزم التناقض فوجب التأويل. ويحتمل أن يكون الخطاب في قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ﴾ للكفار. وإن كان ما قبله في المؤمنين، والمراد : ﴿سَيِّئَاتِكُمْ﴾، التي اكتسبها في خلال الكفر تكفر بالإسلام. انتهى كلامهم، وهو موافق لمن اشترط في التكفير التوبة مطلقًا، ولكنه ضعيف على ما تقدم .{8} والجواب كما ذكروه أنه كمال التوبة تجب ما قبلها مع أنّ ما قبله داخل تحت قوله تعالى: ﴿**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء...**﴾، وقوله أيضًا: ﴿**لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها...**﴾، ولم يلزم منه تناقض لقيام الدليل عليه بمقتضى وعده تعالى بذلك، فكذلك الصغائر تكفر باجتناب الكبائر، وإن كانت داخله، فما ذكر لقيام الدليل عليه بمقتضى وعده أيضًا، ويكون المراد من قوله تعالى: ﴿**يغفر لمن يشاء**﴾ الذنوب المستمرة التي لم تسقطها التوبة، ولم يكفرها فعل شيء من المكفرات في الدنيا جمعًا بين الأدلّة. أو تقول من اجتنب الكبائر فهو ممن شاء الله أن يغفر له بعض ذنوبه التي هي مما دون الشرك بمقتضى الوعد الكريم؛ لأنها إذا كفرت فقد غفرت، ولا يضر كون هذه المشيئة قد شرط لوجودها أمر آخر مقدور لله تعالى، وهو الاجتناب، لأنه لا يكون إلا بخلفه تعالى والله أعلم.

– وأما حمل الكبائر على الكفر، فهو خلاف الظاهر، والذي يحمل على الكامل إنما هو المطلق، وأما العام فيشمل جميع أفراده على أنه إذا كان الحمل على الكامل يقتضي تعارض الأدلة المؤدي إلى إخراج لفظ أحدهما عن ظاهره، فيتعيّن عدم المصير إليه. وأيضًا فالقاعدة في كلام الله تعالى ورسوله (ﷺ) على ما صرّح به الفخر الرازي أنه متى تردد بين جملة على ما هو أقل فائدة، وما هو أكثر فائدة، فحمله على ما هو أكثر فائدة أولى{9} وأما جعل الخطاب في الآية للمشركين مع كونه خلاف الظاهر مردود بالأحاديث الواردة في ذاك والله أعلم.

– وقد اقتضى ما قدمناه عنهم أنَّ المخالف لهم في ذلك إنما هم المعتزلة وبه صرّح صاحب" الانتصاف من الكشاف"[1]، فقال في الرد على الزمخشري[2]: إنَّ القول بأنَّ اجتناب الكبائر يوجب تمحيص الذنوب

(١) كتاب الانتصاف من الكشاف للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي المتوفى سنة ثلاث وثمانين وستمائة، بين فيه ما تضمنه من الاعتزال وناقشه في أعاريب وأحسن فيها الجدال. كشف الظنون:١٤٧٧/٢.

(٢) أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي المعتزلي، صاحب الكشاف والمفصل، وكان رأسًا في البلاغة والعربية والمعاني والبيان، مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة، سير أعلام النبلاء:١٥١/٢٠ -١٥١.

وتكفيرها عن المؤمنين مردود عند أهل السنة، فإنّ الصغائر عندهم حكمها في التكفير حكم الكبائر، يكون بأحد الأمرين: إما التوبة النصوح المقبولة، وإما بالمشيئة لا غير. وأما اجتناب الكبيرة عندهم فلا يوجب تكفير الصغيرة. ولعل مراده بنفي الوجوب عند أهل السنة: عدم جزم الإنسان بتكفيرها عنه بمجرد الاجتناب لعدم تحققه للاضطراب في بيان الكبيرة، وغير ذلك، أو بقي الوجوب على الله كما تطلقه المعتزلة، وأما نفي الوجوب بمعنى أنَّ هذا الأمر محقق الوقوع إذا وجد شرطه بمقتضى إخبار الله تعالى فمردود لدلالة السمع عليه، ولما قدمناه من كلام الأئمة من أهل السنة وكلام أصحابنا في الشهادات صريح فيه، ولهذا قال الفاكهاني[1] في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني[2] عقب إرادة كلام الانتصاف " وهذا فيه نظر؛ لأنَّ أهل السنة لا ينكرون تكفير الصغائر باجتناب الكبائر كما قال تعالى: ﴿**إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ**﴾، الآية، ولا يخالف في ذلك المعتزلة، ولا نخالفهم، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في هذه الآية هل التكفير قطعي أم ظني؟ وهم يقولون قطعي{10} فلا ينبغي أن ينقل عن أهل السنة أنهم لا يعتقدون تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، قال ابن عطيّة[3] عند قوله تعالى: ﴿**إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ**﴾: اختلف العلماء في هذه المسألة: فجماعة من الفقهاء وأهل الحديث يرون أنَّ الرجل إذا اجتنب الكبائر وامتثل الفرائض كفرت صغائره قطعًا بظاهر الآية، وظاهر الحديث، وأما الأصوليون فقالوا:" لا تجب على القطع تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، وإنما يحمل ذلك على غلبة الظن وقوة الرجاء والمشيئة الثابتة، ودلّ ذلك على أنه لو قطعنا لمجتنب الكبائر وممتثل الفرائض بتكفير صغائره قطعًا، لكانت لهم في حكم المباح الذي يقطع بأن لا تبعة فيه، وذلك نقض لعرى الشريعة، ومحمل الكبائر عند الأصوليين في هذه الآية أجناس الكفر، والآية التي قيدت الحكم ترد إليها هذه المطلقات كلها، وهي قوله تعالى: ﴿**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء..**﴾[4]، ما ذكره الفاكهاني، وما ذكره من أنَّ هذا حكم المظنون ينبغي أن يكون هو الراجح لما سيأتي

«المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة»

(١) عمر بن أبي اليمن علي بن سالم بن صدقة اللخمي المالكي الشهير بتاج الدين الفاكهاني، يكنى أبا حفص الإسكندري، كان فقيها فاضلاً متفننًا في الحديث والفقه والأصول والعربية والأدب، وكان على حظ وافر من الدين المتين والصلاح العظيم واتباع السلف الصالح حسن الأخلاق. من مصنفاته، شرح العمدة في الحديث لم يسبق إلى مثله لكثرة فائدته، وشرح الأربعين للنووي وسماه المنهج المبين في شرح الأربعين، وله الإشارة في العربية وشرحها، والتحفة المختارة في الرد على منكر الزيارة، وكتاب الفجر المنير في الصلاة على البشير النذير، وله شعر حسن ومعرفة بالأدب، توفي رحمه الله تعالى بالإسكندرية في سنة أربع وثلاثين وسبعمائة. الديباج المهذب :١/١٨٦.

(٢) الإمام العلامة القدوة والفقيه عالم أهل المغرب أبو محمد، عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي، ويقال له مالك الصغير، وكان أحد من برز في العلم والعمل، قال القاضي عياض حاز رئاسة الدين والدنيا، ورحل إليه من الأقطار ونجب أصحابه وكثر الآخذون عنه، وهو الذي لخص المذهب وملأ البلاد من تواليفه، تفقه بفقهاء القيروان، صنّف كتاب النوادر والزيادات، واختصر المدوّنة، وصنّف كتاب العتبية على الأبواب، وكتاب الاقتداء بمذهب مالك، وكتاب الرسالة، وكتاب الثقة بالله والتوكل على الله، وكتاب المعرفة والتفسير، وكتاب إعجاز القرآن، وكتاب النهي عن الجدال، ورسالته في الرد على القدرية، ورسالته في التوحيد. سير أعلام النبلاء:١٠/١٧.

(٣) تفسير ابن عطية:٢/٤٤.

(٤) تفسير ابن عطية:٢/٤٤.

في التنبيه الآتي، لكن لك أن تقول إن أراد به ما سيأتي في كلام الغزالي[1] من أنه لا طريق للمكلف إلى علم، فمسلم أو غيره فممنوع، لتظاهر الآيات والأحاديث على ذلك، ولهذا قال القرطبي في تفسيره[2] ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾: لما نهى الله تعالى في هذه السورة عن أشياء هي كبائر على اجتنابها{11} التخفيف من الصغائر، ودلّ هذا على أنَّ الذنوب كبائر وصغائر، وعلى هذا جماعة أهل التأويل وجماعة الفقهاء، وأن المسّة والنظرة تكفر باجتناب الكبائر قطعًا بوعده الصدق وقوله الحق أنه يجب عليه ذلك". ونظير هذا الكلام في قبول التوبة فالله يغفر الصغائر باجتناب الكبائر، لكن بضميمة أخرى، وهي إقامة الفرائض للأحاديث، فقد تعاضد الكتاب وصحيح السنة بتكفير الصغائر قطعًا". وقول ابن عطية:" لو قطعنا لمن اتصف بهذا الوصف بحصول التكفير عنه القطع بفعله المعصية، ولا يتحقق اجتناب للكبائر وخلوصه عن عهدة الفرائض، بل لا يقطع بأن ما ارتكبه ليس من الكبائر للاضطراب فيها على ما سيأتي. ثم لو سلم وجود طريق إلى العلم بذلك فلا نسلم أن الصغائر حينئذ تكون في حكم المباح؛ لأنه عند الإقدام على الصغائر يتحقق الإقدام على معصية، و لا يتحقق وجود اجتناب الكبائر وامتثال الفرائض منه بعد ذلك، وهو سبب التكفير؛ لأنَّ الشخص لو قطع بأن الإسلام والتوبة تكفر الذنوب فلا يلزم منه ما ذكر لعدم تحقق وجود الإسلام والتوبة أو التوبة بعد الذنب حالة تعاطيه، على أنه قد سلم هذا الحكم المظنون، فلو لزم ما ذكره على قدر القطع لربما {12} قبل بلزوم مثله على تقدير الظن؛ لأنه مكلف به في الخروج عن العهدة، وأيضًا قال الواحدي[3]: "الصحيح أنَّ الكبيرة ليس لها حد يعرفه العباد[4]، بل أخفاها الله تعالى ليجتهدوا في اجتناب المنهي خشية الوقوع فيها كإخفاء الصلاة الوسطى وليلة القدر حينئذ فلا سبيل للعبد إلى القطع بتكفير بعض ذنوبه بهذه الطريقة، بل قد يظن ذلك، وأنّ القطع بأن حكم تكفير الصغائر باجتناب الكبائر وامتثال الفرائض في كلام الغزالي ما يدل على ذلك، فإنه قال بعد كلام طويل على الكبيرة ما لفظه: فإذًا يرجع حاصل الأمر أنا نعني بالكبائر ما لا تكفره الصلوات الخمس بحكم الشرع، وذلك مما انقسم إلى ما علم أنها لا تكفره قطعًا، وإلى ما ينبغي التوقف فيه، والمتوقف فيه بعضه مظنون بالنفي والإثبات، وبعضه

---

(١) هو الإمام حجة الإسلام أوحد الأئمة الأعلام زين الدين محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، اشتغل على إمام الحرمين وغيره، رحل في الطلب، وولي تدريس النظامية، ثم استوطن دمشق عشر سنين، ثم انتقل إلى القدس فالإسكندرية، صنف الكتب المشهورة كالمستصفى والمنخول واللباب، والإحياء والبسيط والوجيز... توفي، رحمه الله، وعفا عنه، سنة خمس وخمسمائة. شذرات الذهب:٤/١٠-١٣، البداية والنهاية:١٢/١٧٣-١٧٤.

(٢) تفسير القرطبي: ٥/١٥٨.

(٣) علي بن أحمد بن محمد أبو الحسن الواحدي، كان فقيهًا إمامًا في النحو واللغة وغيرهما، شاعرًا، وأما التفسير، فهو إمام عصره، صنف البسيط والوسيط والوجيز وأسباب النزول وكتاب نفي التحريف عن القرآن الشريف وكتاب الدعوات، وكتاب التنجيز في شرح أسماء الله الحسنى، وكتاب تفسير أسماء النبي (ﷺ)، وكتاب المغازي، وكتاب الإغراب في الإعراب وشرح ديوان المتنبي، توفي، رحمه الله وعفا عنه، سنة ثمان وستين وأربعمائة. سير أعلام النبلاء:٢/٢٥٦.

(٤) في تفسير الكبيرة للعلماء وجوه أحدها أنها المعصية الموجبة للحد، والثاني المعصية التي يلحق صاحبها الوعيد الشديد بنص كتاب أو سنة، وهذا أكثر ما يوجد لهم واختاره ابن كثير، وقال: لكن الثاني أوفق لما ذكره عند تفسير الكبائر، والثالث، قال إمام الحرمين في الإرشاد وغيره كل جريمة تنبئ بقلة اكترات مرتكبها بالدين ورقة الديانة، فهي مبطلة للعدالة، والرابع ذكر القاضي أبو سعيد الهروي أنّ الكبيرة كل فعل نص الكتاب على تحريمه، وكل معصية توجب في جنسها حدًا من قتل أو غيره، وترك كل فريضة مأمور بها على الفور. ينظر تفسير ابن كثير:١/٤٨٨.

مشكوك فيه ومرسل، لا يزيله إلا نص كتاب أو سنة، فلا مطمع فيهما خطاب رفع الشك فيه محال، ثم قال: فأن قلت فهذا إقامة برهان على استحالة معرفته، قالوا: وإنما يقال لبعضها صغيرة بالإضافة إلى ما هو أكبر منها، ولا ذنب عندنا يغفر باجتناب ذنب آخر، بل كل ذلك كبيرة ومرتكبة في المشيئة، ثم ذكر نحو ما قدمناه عن الحنفية من الاستدلال بهذا يقتضي أن خلافهم ليس بلفظي والله أعلم[1].(ط) فكيف يرد الشرع بما يستحيل معرفة حدّه، فأعلم أنّ كل مالا يتعلق به حكم في الدنيا فيجوز أن يتطرق إليه الإبهام؛ لأنَّ دار التكليف هي دار الدنيا{13} والكبيرة على الخصوص لا حكم لها في الدنيا من حيث أنها كبيرة بل موجبات الحدود معلومة بأسبابها {كالسرقة والزنا وغيرها}، وإنما حكم الكبيرة أنَّ الصلوات الخمس لا تكفرها، وهذا أمر يتعلق بالآخرة والإبهام أليق به حتى يكون الناس على وجل وحذر فلا يتجرؤون على الصغائر اعتماداً على الصلوات الخمس، وكذلك اجتناب الكبائر . كلام الغزالي[2]. وأما ما وقع للأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني[3] والقاضي أبي بكر[4] والإمام ابن القشيري[5] من أن كل ذنب كبيرة، وتقسيمهم الصغائر نظراً إلى عظمة من عُصِي بالذنب، فقد قالوا كما صرح الزركشي أنَّ الخلاف بينهم وبين الجمهور لفظي. قال القرافي: وكأنهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة إجلالاً له عز وجل مع أنهم وافقوا في الجرح على أنه لا يكون بمطلق معصية، وأنّ من الذنوب ما يكون قادحاً في العدالة وما لا يقدح، وهذا مجمع عليه، وإنما الخلاف في التسمية والإطلاق، والصحيح التغاير لورود القرآن والأحاديث به، لأنَّ ما عظم مفسدته أحق باسم الكبيرة، بل قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ...﴾، الآية صريحة في انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر، فلذلك قال الغزالي: لا يليق إنكار الفرق بينهما، وقد عرف من مدارك الشرع .أ.هـ. قال القرطبي عقب ما قرضا عنه [6]: وأما الأصوليون، فقالوا لا يجب على القطع تكفير الصغائر، وإنما يحمل ذلك على غلبة الظن وقوة الرجاء ولا صغيرة عندنا. وقال القشيري: الصحيح أنها كبائر، ولكن بعضها أعظم وقعاً من بعض{14}، فإذا نظرت أنَّ نفس المخالفة لمن عصيت كانت الذنوب كلها كبائر، وعلى هذا يخرج كلام القاضي أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي المعالي والله أعلم.

---

(١) جاء في الأصل: عبارة هذه التحقت بالأصل ويرمز لها من (ط) - (ط).

(٢) الإحياء: ٢٨٥/٤.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني، كان فقيهاً متكلماً أصولياً، وعليه درس شيخنا القاضي أبو الطيب أصول الفقه بأسفرائين، من مصنفاته أدب الجدل، توفى سنة تسع عشرة وثلاثمائة. طبقات الفقهاء للشيرازي:١/١٣٤.

(٤) الإمام العلامة أوحد المتكلمين مقدم الأصوليين القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه، وكان ثقة إماماً بارعاً، صنّف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، من مصنفاته الانتصار، الملل والنحل، منقب الأئمة، توفى سنة ثلاث وأربع مئة. سير أعلام النبلاء:١٧/ ١٩٠-١٩٣.

(٥) الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري النيسابوري، أحد العلماء الكبار، كان ثقة، وكان يقص، وكان حسن الموعظة مليح الإشارة، وكان يعرف الأصول على مذهب الأشعري، والفروع على مذهب الشافعي، صنف التفسير الكبير والرسالة في التصوف، توفى في ربيع الآخر سنة خمس وستين وأربعمائة عن تسع وثمانين سنة، رحمه الله وعفا عنه. طبقات الشافعية : ٢/٢٥٤، سير أعلام النبلاء: ١٨/٢٢٧-٢٣٣.

(٦) تفسير القرطبي: ٥/١٥٨.

- تنبيه: قال السبكي[1]: "قبول التوبة عن الكفر مقطوع به تفضيلاً، وفي القطع بقبول توبة العاصي قولان لأهل السنة، وقد نحمل في كلامهم الخلاف في وجوب ذلك، وليس المراد ما قالته المعتزلة، إنما مراده القطع بوقوع ذلك تفضيلاً كما ذكرناه، وأن ذلك ثابت بأدلة سمعية مقطوع بها على أحد القولين، ومظنونة على الثاني وهو الأصح، وعبارة ابن عطية في وجوبها لأهل السنة قولان، وهو محمول على ما قلناه".أ.هـ. وما ذكره أنه هو الأصح هو ما اختاره إمام الحرمين، فقال: " والمختار أنَّ تكفير التوبة للذنب مظنون "، وقال النووي: إنه الأصح[2]، وقال الابياري في شرح البرهان [3]:" الصحيح عند القطع بالمحو، وسندنا الإجماع عليه، وإن اختلفوا في القطع والظن، فمن قال إنها غير ماحية فقد خرق الإجماع، فإن قبل فبعض الأئمة جازم بالظن فكيف يصح القطع؟.. قلنا: الأئمة إذا اجتمعت على حكم مظنون يكون حجة، وظن جميعهم يزيد على ظن بعضهم .أ.هـ.

---

(١) شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الأنصاري الخزرجي، الإمام الفقيه المحدّث الحافظ المفسّر المقرئ الأصولي المتكلم النحوي اللغوي الأديب الحكيم المنطقي الجدلي الخلافي النظار، أشغل وأفتى وصنف ودرس، كان صادقًا متثبتًا خيرًا دينًا متواضعًا حسن السمت من أوعية العلم، يدري الفقه ويقرره وعلم الحديث ويحرره، والأصول ويقرئها والعربية ويحققها وصنّف التصانيف المتقنة، وقد بقي في زمانه الملحوظ إليه بالتحقيق والفضل، من تصانيفه الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم، الابتهاج في شرح المنهاج، وتكملة شرح المهذب، وتوفي سنة ست وخمسين وسبعمائة. طبقات الشافعية:٣/٣٨.

(٢) قال النووي:" التوبة من أصول الإسلام وقواعد الدين، وأول منازل السالكين قال تعالى: ﴿**وتوبوا إلى الله جميعًا أيها المؤمنون**﴾، فالتوبة من المعصية واجبة على الفور بالاتفاق، وقد تقدمت صفتها، وتصح التوبة من ذنب وإن كان ملابسًا ذنبًا آخر مصرًا عليه، ولو تاب من ذنب ثم فعله مرة أخرى لم تبطل التوبة، بل هو مطالب بالذنب الثاني دون الأول، ولو تكررت التوبة، ومعاودة الذنب صحت. هذا مذهب الحق في المسلمين خلافًا للمعتزلة.قال إمام الحرمين في الإرشاد: والقتل الموجب للقود تصح التوبة منه قبل تسليم القاتل نفسه، ليقتص منه؛ فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة، ولا يقدح في التوبة، بل يقتضي توبة منها، ومن تاب عن معصية ثم ذكرها قال الإمام القاضي أبو بكر بن البقلاني رحمه الله يجب عليه تجديد الندم عليها كما ذكرها؛ إذ لو لم يندم لكان مستهينًا بها، وذلك ينافي الندم. واختار إمام الحرمين أنه لا يجب ولا يلزم من ذكرها بلا ندم الاستهانة، بل قد يذكر ويعرض عنها، قال القاضي: وإذا لم يجدد التوبة كان ذلك معصية جديدة، والتوبة الأولى صحيحة؛ لأنّ العبادة الماضية لا ينقصها شي بعد فراغها، قال: فيجب تجديد توبة عن تلك المعصية، وتجب توبة من ترك التوبة إذا حكمنا بوجوبه، قال الإمام وإذا أسلم الكافر، فليس إسلامه توبة عن كفره، وإنما توبته ندمه على كفره ولا يتصور أن يؤمن ولا يندم على كفره بل تجب مقارنة الإيمان للندم على الكفر، ثم وزر الكفر يسقط بالإيمان، والندم على الكفر بالإجماع هذا مقطوع وما سواه من ضروب التوبة، فقبوله مظنون غير مقطوع به، وقد أجمعت الأمة على أنَّ الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره صحّت توبته، وإن استدام معاصي أخر. هذا كلام الإمام، وهذا الذي قاله إنَّ القبول مظنون هو الصحيح. روضة الطالبين: ١١/ ٢٤٩- ٢٥٠.

(٣) علي بن إسماعيل بن علي بن حسن بن عطية، الملقب شمس الدين، وشهرته أبو الحسن الأبياري. كان الأبياري وأصله من أبيار مدينة من بلاد مصر على شاطئ النيل من العلماء الأعلام وأئمة الإسلام بارعًا في علوم شتى الفقه وأصوله وعلم الكلام، ودرس بالثغر المحروس ثغر الإسكندرية، وناب وانتفع به جماعة، وله تصانيف حسنة منها شرح البرهان لأبي المعالي الجويني، وله كتاب سفينة النجاة على طريقة الإحياء، وله تكملة على كتاب مخلوف الذي جمع فيه بين التبصرة والجامع لابن يونس، توفي رحمه الله تعالى سنة ست عشرة وستمائة. الديباج المذهب لابن فرحون: ١/ ٢١٣.

وكأنه يشير إلى تخريج ذلك على أنّ الإجماع وإن استند إلى ظني يكون قطعيًّا. وقال الحليمي[1]: لا يجب على الله قبول التوبة، لكنه لما أخبر عن نفسه أنه يقبل التوبة عن عباده، لم يجز أن يخلف وعده علمنا أنه{15} لا يرد التوبة الصحيحة فضلاً منه.أ.هـ. وأعلم أنّ وقوع الاختلاف في أن محو الذنوب بالتوبة قطعي أو ظني يرجح ما تقدّم عن ابن عطية من أن تكفيره باجتناب الكبائر ونحوه ظني، والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

(١) الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم القاضي، أبو عبد الله الحليمي البخاري، قال الحاكم: أوحد الشافعيين كان رجلاً عظيم القدر، لا يحيط بكنه علمه إلا غواص، ومن تصانيفه شعب الإيمان، كتاب جليل الفوائد، توفي رحمه الله وعفا عنه سنة ثلاث وأربعمائة. طبقات الشافعية: ١٧٩/٢.

«المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة»

الفصل الثاني

- اعلم، وفقني الله وإياك، أنه قد ورد إطلاقًا نحو غفران جميع الذنوب عند فعل بعض الطاعات من تقييد بالتوبة، كأحاديث الوضوء تكفر ذنوب، من توضأ، هكذا غفر له ما تقدم من ذنبه، وكانت صلاته ومشيه إلى المسجد نافلة. من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه. من صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له، ما تقدم من ذنبه. من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ونحوها. قال الزركشي:" وقد حملوا على ذلك الصغائر، فإنّ الكبائر لا تكفرها إلا التوبة، ونازع في ذلك صاحب الذخيرة، وقال: فضل الله أوسع من ذلك، وكذلك قال ابن المنذر[1] في الإشراف في كتاب الاعتكاف[2] في قوله (ﷺ): من قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه"، قال: يغفر ذنوبه صغيرها وكبيرها، وحكاه ابن عبد البر عن بعض المعاصرين له، قيل: يريد به أبا محمد الأصيلي[3] المحدث، فقال:" يقول إن الكبائر والصغائر تكفرها الطهارة والصلاة لظاهر الأحاديث، قال: وهو جهل بيِّن، موافقة للمرجئة في قولهم، ولو كان كما زعموا لم يكن للأمر بالتوبة معنى، وقد أجمع أنها فرضت لقوله(ﷺ): "{16} كفارة لما بينهن ما اجتنبت الكبائر.أ.هـ. قوله وهو جمل إلى الآخر ليس بالخالي عن الإفراط؛ إذ الفرق بين القول بعموم التكفير وبين ما ذهب إليه المرجئة في غاية الوضوح، ولو صحَّ ذلك ذهابًا إلى قول المرجئة كلزوم مثله بالنسبة إلى التوبة، فإنه يسلم أنّ التوبة تكفر الصغائر والكبائر، وهي من جملة أعمال العبد، وكما جاز أن يجعل الله تعالى هذا العمل الذي هو التوبة سببًا لتكفير جميع الذنوب، يجوز أن يجعل غيره من الأعمال كذلك.

- وقوله: ولو كان كما زعموا إلى آخره مردودًا؛ لأنه لا يلزم تكفير الذنوب الحاصلة عدم الأمر بالتوبة، وكونها فرضًا إذ تركها من الذنوب المتجددة التي لا يتناولها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلا، ألا ترى أنّ

---

(١) الإمام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، نزيل مكة، أوحد الأئمة الأعلام، وصاحب التصانيف الجليلة، كالإشراف على مذاهب الأشراف في الخلاف، والأوسط والتفسير، الدالة على علو قدره، وسمو مكانته، توفي رحمه الله وعفا عنه سنة ثمان عشرة وثلاثمائة. العقد المذهب:٣٧. وطبقات الشافعية:١/٩٨-٩٩.

(٢) قال أبو بكر الدمياطي في بيان ما يكفره صوم يوم عرفة:" والمكفر الصغائر، قال الكردي اعتمده الشارح في كتبه، وأما الجمال الرملي؛ فإنه ذكر كلام الإمام، ثم كلام مجلي في الرد على الإمام، ثم كلام ابن المنذر المفيد خلاف ما قاله الإمام وسكت عليه، فكأنه وافقه، ولهذا قال القليوبي في حواشي المحلي عممه ابن المنذر في الكبائر أيضًا، ومشى عليه صاحب الذخائر، وقال التخصيص بالصغائر تحكم، ومال إليه شيخنا الرملي في شرحه.أ.هـ. والذي يظهر أن ما صرحت: به الأحاديث فيه بأن شرط التكفير اجتناب الكبائر لا شبهة في عدم تكفيره الكبائر، وما صرحت فيه بأنه يكفر الكبائر لا ينبغي التوقف فيه بأنه يكفرها بعد تصريح الشرع به. ويبقى الكلام فيما أطلقت الأحاديث التكفير فيه، وملت في الأصل إلى أن الإطلاق يشمل الكبائر والفضل واسع.أ.هـ. أنظر: إعانة الطالبين :٢/٢٦٥ -٢٦٦.

(٣) الإمام شيخ المالكية عالم الأندلس أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي، نشأ بأصيل وتفقه بقرطبة، سمع الحديث بمصر وكتبه بمكة، وأخذ ببغداد العلم والفقه، وله كتاب الدلائل في اختلاف مالك وأبي حنيفة والشافعي، كان من حفاظ مذهب مالك ومن العالمين بالحديث وعلله ورجاله، وتوفي في ذي الحجة سنة اثنتين وتسعين وثلاث مائة وشيعه أمم. سير أعلام النبلاء: ١٦/٥٥٠، طبقات الفقهاء: ١/١٦٦-١٦٧.

التوبة من الصغائر واجبة على ما ذكره الأشعري(١)، وحكى إمام الحرمين وتلميذه الأنصاري(٢) الإجماع عليه، ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص الشارع وإن لم يتب منها، على ما تقدّم، وتحقيق ذلك أنّ التوبة واجبة في نفسها على الفور، ومن أخرها تكرر عصيانه بتكرر الأزمنة المتسعة لها كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام(٣)، ولا يلزم من تكفير الله تعالى لذنوب عبده، بمعنى مغفرتها، سقوط شيء أوجبه الله عليه وهو مطالب به حالة المغفرة، فلا يلزم من كون الشيء مكفرًا جميع الذنوب سقوط التكليف بالشرط الذي كلف بها تكليفًا مستمرًا. وقريب {17} من هذا ارتفاع الإثم عن النائم إذا أخر الصلاة عن وقتها مع الأمر بقضائها، لكن قد توقف السبكي في وجوب التوبة من الصغائر عينًا، وقال: "لعل وقوعها يكفر بالصلاة واجتناب الكبائر بمقتضى أنّ الواجب إما التوبة أو فعل ما يكفرها"، قال:" وبتقدير الوجوب فيحتمل أنها لا تجب على الفور"، وقال الزركشي عقب نقل ذلك: فيجتمع له في المسألة ثلاثة احتمالات: وجوب التوبة عينًا على الفور كالكبيرة، وهو مذهب الأشعري، ووجوبها لكن لا على الفور بخلاف الكبيرة، ووجوب أحد الأمرين التوبة أو فعل المكفر"، قال:" وكأن يرد الخلاف بين الأشعري وأبي هاشم إلى هذا، ونقول: ليس مراد الأشعري تعين التوبة، بل محو الذنب، وخالفه ولده تاج الدين(٤)، قال: " والذي أراه وجوب التوبة عينًا، وعلى الفور من كل ذنب ، نعم إنْ فرض عدم التوبة عن الصغيرة، ثم جاءت مكفرة كفرت الصغيرتين، وهما ترك الصغيرة وعدم التوبة منها".أ.هـ. وينبغي أن يكون مراده بتكفير عدم التوبة تأخيرها إلا أنّ التوبة تسقط بالمكفرات تصريحه بوجوبها عينًا، فهي كالصلاة وغيرها من الأفعال الواجبة، والمراد بالتوبة الندم على المعصية من

«المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة»

---

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل الإمام الكبير المشهور، من ولد أبي موسى الأشعري الصحابي، كان حنفي المذهب معتزلي الكلام، وكان ربيب أبي علي الجبائي، وهو الذي ربّاه وعلمّه الفقه والكلام، ثم إنه فارق أبا علي لشيء جرى بينهما، وتنشق من أصول المعتزلة واتخذ مذهبًا لنفسه، ورد على المعتزلة فالتأم إليه جماعة كالباقلاني، وابن فورك، وأبي الحسن الطبري، وعن ابن الباقلاني وابن فورك أخذ جماعة من أصحاب الشافعي كالإسفراييني وغيره، وهم رؤساء الأشاعرة، ومنهم انتشر مذهبه، توفي في بغداد سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة. طبقات الحنفية :١/ ٢٤٦-٢٤٨.

(٢) أبو القاسم سلمان بفتح السين بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق بن زيد بن زياد بن ميمون بن مهران الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، كان فقيهًا إمامًا في علم الكلام والتفسير، زاهدًا ورعًا يكتسب من خطه، ولا يخالط أحدا، صحب أبا القاسم القشيري مدة، وحصل عليه طرفًا صالحًا من العلم، ولازم إمام الحرمين وأتقن عليه الأصلين وشرح الإرشاد للإمام، وله كتاب الغنية أصابه سنة اثنتي عشر وقيل سنة إحدى عشرة وخمسمائة. طبقات الشافعية:٢/٢٨٣، طبقات الفقهاء: ٢٥١/١. سير أعلام النبلاء: ١٢/ ٤١٢.

(٣) الشيخ الإمام العلامة وحيد عصره سلطان العلماء عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن عز الدين أبو محمد السلمي الدمشقي، وبرع في المذهب، وفاق فيه الأقران والأضراب، وجمع بين فنون العلم من التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية واختلاف أقوال الناس ومآخذهم، حتى قيل إنه بلغ رتبة الاجتهاد ورحل إليه الطلبة من سائر البلاد، وصنّف التصانيف المفيدة، منها القواعد الكبرى والقواعد الصغرى، والكلام على شرح أسماء الله الحسنى، مفيد ومجاز القرآن، وشجرة المعارف والفتاوى الموصلية توفي رحمه الله وعفا عنه سنة ستين وستمائة. طبقات الشافعية: ٢/١٠٩-١١١.

(٤) العلامة قاضي القضاء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن الشيخ الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبي الحسن الأنصاري الخزرجي السبكي واشتغل على والده وعلى غيره، وطلب بنفسه ودأب، درس وحدث، من تصانيفه رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وشرح المنهاج البيضاوي، وطبقات الفقهاء الكبرى، والطبقات الوسطى، والطبقات الصغرى، مجلد لطيف، والترشيح والتوشيح على التنبيه والتصحيح والمنهاج، وجمع الجوامع في الأصول، توفي سنة إحدى وسبعين وسبعمائة. طبقات الشافعية:٣١٠٤- ٣١٠٦.

حيث أنها معصية، وإنما يتحقق بالإقلاع، وإن لم يكن قد انتهت، وعزم ألا يعود إليها، وذلك تدارك ما يمكنه تداركه حيث يوجد المكفر، وأما الاستدلال بحديث" ما اجتنبت الكبائر فممنوع؛ لأنه ورد في فعل خاص فلا يتعداه؛ إذ الأصل بقاء ما عداه على عمومه، وهذا مما لا مجال للقياس فيه{18} حتى يخص بالقياس على ذلك، بل ورد في بعض الأحاديث ما يدل على غفران الكبائر أيضًا، فلا يليق نسبة قائل ذلك إلى الجهل، نعم تكفير الكبائر إنما هو مظنون؛ لأنَّ أدلته ظنيّة، فيقوى بذلك الرجاء في كرم الله تعالى، وقد قال فيما حكاه عنه (ﷺ) "أنا عند ظنّ عبدي بي ..." الحديث[1].

- وأعلم أنه قد ورد في بعض الخصال بسبب تكفير الذنوب وحصول الثواب، وبعضها سبب لحصول أحدهما فقط، ومن المهم تحقيق القول في ذلك، وقد ذكره القرافي في قواعده، فقال: "واعلم أنَّ كثيرًا من الناس يعتقد أنّ المصائب سبب في حصول المثوبات، وليس كذلك، وتحقيق الفرق بين المكفرات وأسباب المثوبات أنَّ المثوبة لها شرطان: أحدهما: أن يكون من كسب العبد ومقدوره، فما لا كسب له فيه، وما لا هو في قدرته، أو هو من جنس مقدوره إلا أنه لم يقع مقدوره كجناية على عضو من أعضائه لا مثوبة له فيه، وأصل ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾،[2] فحصر ما له فيما له من سعته وكسبه، وقوله عز وجل: ﴿**إنما تجزون ما كنتم تعملون**﴾[3]، فحصر الجزاء فيما هو معمول لنا ومفعول. وثانيهما: أن يكون ذلك المكتسب مأمورًا به، فما لا أمر فيه كالأفعال قبل البعثة، وكأفعال الحيوانات العجماوات، فإنها مكتسبة مرادة لها، واقعة باختيارها، {19}، ولا ثواب لها فيها لعدم الأمر به، وكذلك الموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر والتسبيح والتهليل ولا ثواب لهم على الصحيح، لأنهم غير مأمورين بعد الموت ولا منهيين، هذا حديث أسباب المثوبات.

أما الكفارات فلا يشترط فيها شيء من ذلك، بل قد تكون كذلك مكتسبة مقدورة من باب الحسنات، لقوله تعالى: ﴿**إنَّ الحسنات يذهبن السيئات**﴾[4]، وقد لا تكون كذلك كما تكفر التوبة والعقوبات السيئات وتمحو آثارها، ومن ذلك المصائب المؤلمات لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ**﴾[5]، ولقوله (ﷺ): "لا يصيب المؤمن من وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها إلا كفر بها من ذنوبه"؛ فالمصيبة كفارة للذنوب جزمًا سواء اقترن بها السخط أو السخط والرضى، فالسخط معصية أخرى، ونعني بالسخط عدم الرضا بالقضاء لا التألم بالمصائب المقضيات، والصبر فيه قربة من القرب

---

(١) الحديث: " عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال النبي - ﷺ - : يقول الله تعالى: ﴿**أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي بشبر تقربت إليه ذراعًا، وإن تقرب إلي ذراعًا تقربت إليه باعًا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة**﴾ صحيح البخاري:٦/ ٢٦٩٤-٢٧٢٥، صحيح مسلم: ٤/ ٢٠٦١-٢٠٦٧-٢١٠٢.

(٢) النجم: ٣٩.

(٣) التحريم: ٧.

(٤) هود: ١١٥

(٥) الشورى: ٣٠.

الجميلة، فإذا سخط حصلت سيئة، ثم تكون هذه السيئة قدر السيئة التي كفرتها المصيبة أو أقل أو أعظم بحسب كثرة السخط وقلته، وعظم المصيبة وصغرها، فإنّ المصيبة العظيمة تكفر من السيئات أكثر من المصيبة اليسيرة . فالتكفير واقع قطعًا سخط المصاب أو صبر، غير أنه إن صبر اجتمع التكفير، وإن سخط فقد يعود الذي كفر بالمصيبة كما جناه من السخط أو أقل منه أو أكثر، وعلى هذا يحمل ما في بعض الأحاديث من ترتيب المثوبات على المصائب؛ أي إذا صبر ليس إلا، فالمصيبة لا ثواب فيها قطعًا من جهة أنها مصيبة؛ لأنها غير مكتسبة{20}، والتكفير يقع على المكتسب وغير المكتسب، ومنه قوله (ﷺ) في صحيح مسلم وغيره :" لا يموتن لأحدكم ثلاثة من الولد إلا كن له حجابًا من النار، قال قلت: يا رسول الله واثنان قال: واثنان...الحديث[١]. فالحجاب راجع إلى معنى التكفير؛ أي تكفير مصيبة فقد الولد ذنوبًا، كان شأنها أن يدخل بها النار، فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار. والتكفير في موت الأولاد ونحوهم، إنما هو سبب الآلام الداخلة على القلب من فقد المحبوب، فإنّ كثر كثر التكفير، وإنّ قل قل التكفير، ولا جرم يكون التكفير على قدر نفاسة الولد في صفاته، {ونفاسته في بره وأحواله}، فإن كان الولد مكروهًا يسر فقده فلا كفارة بفقده {ألبتة} وإنما أطلق (ﷺ) التكفير بموت الأولاد بناءً على الغالب أنه يؤلم، فظهر لك الفرق بين المكفرات وأسباب المثوبات، فهذه مباحث، وعلى هذا لا يجوز أن يقال للمصاب بمرض، أو فقد محبوب، أو غير ذلك:جعل الله لك هذه المصيبة كفارة؛ لأنها كفارة قطعًا، والدعاء بتحصيل الحاصل لا يجوز؛ لأنه قلة أدب مع الله تعالى، وقد بسطت هذا في كتاب المنجيات والموبقات في الأدعية، بل يقال: " اللهم عظم له الكفارة، فإن تعظيمها لم يعلم بمثوبة بخلاف أصل التكفير، فإنه معلوم لنا بالنصوص الواردة في كتاب الله والسنة، فلا يجوز طلبه، فعلم ذلك ونظائره، قلت وفيه نظر من وجوه:.{21} :

- الأول ما ذكره أن المصائب لا تكون سببًا في حصول المثوبة، أخذه من شيخه عز الدين بن عبد السلام؛ فإنه قال: ظن بعض الجهلة أنَّ المصاب مأجور، وهو خطأ صريح؛ فإنَّ الثواب والعقاب إنما هو على الكسب، والمصاب ليس منها بل الأجر على الصبر والرضى. وهذا منظور فيه؛ لأنَّ الثواب والعقاب الخاص بكسب العبد هو الذي يريد وجه الله مجازاته على عمله، وإلا يجوز أن ينيله بمحض فضله؛ ما شاء من أنواع المثوبات، التي لم يتسبب العبد في تحصيلها، وحيث جاز ذلك فيجوز أن يجعل الله تعالى المصائب سببًا لإنالته المثوبات لعبده بمحض فضله، لأنه من قبيل المجازاة على المصيبة؛ لأنها ليست من عملهم، والجزاء إنما يكون من العمل، وقد عدّ (ﷺ) من الشهداء الغريق والميت هدمًا ونحو ذلك، وليس المراد سوى إنالتهم الثواب عند المصيبة، وأما الصبر والرضى فأمر زائد كما قرره القرافي لا حاجة تدعو إلى صرف الأحاديث عن ظواهرها، لما تقدّم من جواز ذلك في كلام الحافظ شيخ الإسلام ابن حجر، فإنه ذكر حديث: ما من مصيبة تصيب المسلم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله تعالى بها عنه، ثم قال في رواية مسلم[٢] : "ما من مصيبة يصاب بها المسلم، ولأحمد: ما من وجع أو مرض يصيب المؤمن[٣]".{22} "ولابن حبان" ما من مسلم

---

(١) صحيح مسلم: ٢٠٢٨/٤، صحيح البخاري: ١/٥٠-٤٢١-٤٦٤ ، ٢٦٦٦/٦، سنن الترمذي:٣١٩/٤.

(٢) صحيح مسلم :١٩٩٢/٤.

(٣) مسند أحمد:١٦٧/٦.

يشاك شوكة فما فوقها" وفي رواية أحمد إلا كانت كفارة لذنبه"، ووقع في رواية ابن حبان المذكورة" إلا رفعه الله درجة، وحط عنه بها خطيئة"، ومثله لمسلم في بعض طرقه، وهذا يقتضي حصول الأمرين معًا، حصول الثواب ورفع العقاب، وشاهده ما أخرجه الطبراني في الأوسط(1)، من وجه آخر، عن عائشة رضي الله عنها بلفظ:" ما ضرب على مؤمن عرِق قط إلا حطّ الله تعالى عنه خطيئة وكتب له حسنة، ورفع له درجة" وسنده جيد. وأما ما أخرجه مسلم من طريق عمرة عنها " إلا كتب الله تعالى له بها حسنة أو حطَّ عنه بها"، فكذا وقع فيه بلفظ، فيحتمل أن يكون شكًا من الراوي، ويحتمل التنويع وهو أوجه، ويكون بمعنى " إلا كتب الله بها حسنة"، أو لم يكن عليه خطايا، أو حط عنه خطيئة، أو كانت له خطايا، ووقع لهذا الحديث سبب أخرجه أحمد وصححه ابن عوانة، والحاكم من طريق عبد الرحمن ابن شيبة العبدري: أن عائشة رضي الله عنها أخبرته أن رسول الله (ﷺ) طرقه وجع، فجعل يتقلب على فراشه ويشتكي، فقالت له رضي الله عنها: لو صنع هذا بعضُنا لوجدت عليه، فقال: إنَّ الصالحين شدد عليهم، وإنه لا يصيب المؤمن... الحديث(2)، ثم قال في هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال: ظن بعض الجهلة أنَّ المصاب مأجور وهو خطأ صريح، ووجه التعقب أنَّ الأحاديث الصحيحة صريحة في ثبوت الأجر بمجرد دخول المصيبة.{23}، ثم رأيت الأسنوي(3) قد قال إنَّ الشافعي (رضي الله عنه) قد نصّ في الأم على ما يرد مقاله ابن عبد السلام السابقة، فإنه قال في باب طلاق السكران:" فإن قال قائل: فهذا مغلوب على عقله، والمريض والمجنون مغلوب على عقله، قيل المريض مأجور مكفر عنه بالمرض، مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله. وهذا إثم مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب".أ.هـ. قال الأسنوي: وهذا حكم بأجر المريض مع زوال عقله، ومن المعلوم انتفاء الصبر والرضى في تلك الحالة.

- وقد يقال الذي أنكره الشيخ عز الدين، وشنع في الرد على قائله إنما هو تسمية ما وعد به الشارع على ذلك أجرًا، يعني ما يقال به العمل، فإنَّ تعليله يرشد لذلك، وإلا فبعيد أن ينكر ما قدمناه، ويلزم عليه أن حال المذنب الخطأ أكثر فائدة و انتفاعًا بحصول المصائب به ممن ليس عليه ذنب إذا اشتركا في الصبر وعدمه، وأنّ حال الأول أكمل، وهو بعيد من الحكمة الإلهية. وقد رأيت بعد سنين من جمع هذا الكتاب في التمهيد لابن عبد البر(4) .....

---

(1) المعجم الأوسط للطبراني:٥٧/٣.

(2) مسند أحمد:١٥٩/٦، صحيح ابن حبان:١٨٢/٧، المستدرك:٣٥٥/٤.

(3) هو الإمام عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي، شيخ الشافعية ومفتيهم ومصنفهم ومدرسهم، ذو الفنون في الأصول والفقه والعربية والعروض وغير ذلك، وصاحب التصانيف المفيدة كطبقات الشافعيّة والمهمات على الرافعي والروضة، وشرح المنهاج، تولى التدريس بمدارس كثيرة، وافته المنية سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة رحمه الله وعفى عنه، وكانت جنازته مشهورة. شذرات الذهب:١٦٧/٦.

(4) الإمام العلامة حافظ المغرب شيخ الإسلام أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي القرطبي المالكي، صاحب التصانيف الفائقة، جمع وصنّف ووثق وضعف، وسارت بتصانيفه الركبان، وخضع لعلمه علماء الزمان، كان إمامًا دينًا ثقة متقنًا علامة متبحرًا صاحب سنة واتباع، وكان أولاً أثريًا ظاهريًا فيما قيل ثم تحول مالكيًا مع ميل بين إلى فقه الشافعي في مسائل، من تصانيفه كتاب التمهيد والاستذكار لمذهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، شرح فيه الموطأ على وجهه وجمع كتابًا جليلاً مفيدًا هو الاستيعاب في أسماء الصحابة، وله كتاب جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. توفي رحمه الله وعفا عنه سنة ثلاث وستين وأربع مائة. سير أعلام النبلاء:١٨/١٥٣-١٥٩، الديباج المذهب: ١/١٥٧-١٥٩.

حكاية الإجماع على أنَّ الذنوب تكفرها المصائب والآلام والأمراض والأسقام، ثم روى بسنده إلى أنَّ معمر بن عبد الله بن مسعود أن الوجع لا يكتب به الأجر، قال: وكان إذا حدثنا شيئًا لم نسأله حتى يعبر لنا، قال: فكبر ذلك علينا؟. قال: ولكن تكفر به الخطيئة[1].أ.هـ.

- فكان هذا هو أصل مأخذ ابن عبد السلام، والله تعالى أعلم.

- الثاني قوله:" وكذلك الموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر{24} والتسبيح والتهليل، ولا ثواب لهم على الصحيح؛ لأنهم غير مأمورين بعد الموت ولا منهيين"، منظور فيه، بل سماع الميت هذا الأمر سبب في إثابة الله تعالى له بمنزل الرحمة عليه فضلاً منه تعالى؛ لأنه في مقابلة عمل له حتى يحتاج إلى الأمر في ذلك، ولهذا نقل الرافعي والنووي عن القاضي أبي الطيب وأقرانه: أنه سأل عن قراءة القرآن في المقابر، فقال:" ثواب القراءة للقارئ، ويكون الميت كالحاضر ترجى له الرحمة والبركة، فيستحب قراءة القرآن في المقابر. ولهذا أيضًا رجح النووي ما أفتى به القاضي حسين من صحة استئجار من يقرأ القرآن على رأس القبر مدة، مع أنَّ شرط صحة الإجارة حصول المنفعة لمن عقدته الإجارة، قال فإنَّ موضع القرآن موضع بركة وتنزل الرحمة، وهذا مقصود ينفع الميت.أ.هـ. ونقل بعض العلماء عن بعض الأولياء أنه قال: رأيت ثواب القراءة ينزل كالمطر، فينعم القارئ ومن حوله، على أنه قد استشكل ما ورد من صلاة موسى عليه الصلاة والسلام في قبره، ومن صفة حج الأنبياء بعد وفاتهم مع أنهم ليسوا في دار عمل.

قال القاضي عياض[2]: للمشايخ عن هذا أجوبة، ثم ذكر أن منها أنهم كانوا قد توفوا، فهم في مدة الدنيا التي هي دار عمل حتى إذا فنيت مدتها، وتعقبتها الآخرة، التي هي دار الجزاء انقطع العمل، وأوضح ذلك السبكي، فقال: الجواب عن ذلك أحد الجوابين، ثم ذكر أنَّ ما حاصله أن البرزخ ينسحب عليه حكم الدنيا في الاستكثار من الأعمال وزيادة الأجور، وهو جواب المتقدّم نقله عن القاضي عياض.{25} وقد نقلنا جوابه الثاني وبقية كلام العلماء في ذلك في كتاب الوفاء بما يجب بحضرة المصطفى ﷺ.

- الثالث: ما ذكره في حديث موت أحد الأولاد رجوعه إلى التكفير الخ. منظور فيه بحديث:" ما من

---

(١) عن عروة بن الزبير أنه قال سمعت عائشة زوج النبي (ﷺ) تقول: قال رسول الله (ﷺ):" لا يصيب المؤمن مصيبة حتى الشوكة إلا قص بها أو كفر بها من خطاياه"، وفيه دليل على أنَّ الذنوب تكفرها المصائب والآلام والأمراض والأسقام، وهذا أمر مجتمع عليه، والحمد لله. التمهيد: ٢٣/٢٦.

(٢) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض بن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصبي الإمام العلامة، يكنى أبا الفضل، سبتي أندلسي، إمام وقته في الحديث وعلومه كان عالمًا بالتفسير وجميع علومه، فقيهًا أصوليًّا عالمًا بالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، بصيرًا بالأحكام عاقدًا للشروط بصيرًا حافظًا لمذهب مالك رحمه الله تعالى شاعرًا مجيدًا ريانًا من علم الأدب، خطيبًا بليغًا صبورًا حليمًا، جميل العشرة جوادًا سمحًا، كثير الصدقة دؤوبًا على العمل صلبًا في الحق، وله التصانيف المقيدة البديعة، منها إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم وكتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ﷺ)، وكتاب مشارق الأنوار. في تفسير غريب حديث الموطأ والبخاري ومسلم، وكتاب التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة، وكتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وكتاب الأعلام بحدود قواعد الإسلام، وكتاب الإلماع في ضبط الرواية وتقييد السماع، وكتاب بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، وغير ذلك، توفي سنة أربع وأربعين وخمسمائة . الديباج المذهب:١/ ١٦٨-١٧١.

مسلمين يقدمان ثلاثة لم يبلغوا الحنث إلا أدخلهما الله تعالى الجنة بفضل رحمته إياهم... الحديث، الحديث رواه الحاكم وغيره وصححه، وظاهره أنَّ البالغ ليس كذلك، وأنَّ الأمر فيه كسائر المصائب.

- الرابع: قوله لا يجوز أن يقال للمصاب بمرض أو فقد محبوب أو غير ذلك جعل الله تعالى هذه المصيبة كفارة- إلخ- منظور فيه؛ لأنّ طلب ما تحقق حصوله من العظيم يشمل إظهار الفاقة والافتقار إليه، وهنا ما فهمه العارفون من أمر الله تعالى الطلب منه، ولهذا قال سيدي تاج العارفين ابن عطاء الله: لا يكُنْ طلبك تسببًا إلى العطاء منه، فيقل فهمك عنه، وليكن طلبك لإظهار عبوديته، وقيامًا بحقوق العبودية، كيف يكون طلبك اللاحق سببًا في عطائك السابق.أ.هـ. وقال أبو نصر السراج: سألت بعض المشايخ عن الدعاء ما وجهه لأهل التسليم، فقال تدعو ائتمارًا بأوامر الله تعالى، وتنزيها للجوارح الظاهرة بخدمته؛ لأنه ضرب من الخدمة.أهـ. ولهذا كان أشرف الخلائق وأعظمهم أدبًا مع ربه تعالى المعصوم المغفور له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، يسأل الله تعالى مع ذلك المغفرة والرضوان، ويستعيذه من النار .{26}

- فإن قيل ذلك من أجل التشريع. قلنا: فيكون تشريعًا لذلك، ولو بالصفة الواقعة منه (ﷺ)، وهي سبق المغفرة، وقدمنا أنَّ النووي في شرح مسلم قال: قوله (ﷺ): اغفر لي ذنبي كله من باب العبودية والإذعان والافتقار إلى الله تعالى. وقد روى الحاكم وصححه: أنَّ النبي (ﷺ) حين قدم المدينة، سأل عن البراء بن معرور (ﷺ) فقالوا: توفي في صفر، وأوصى بثلثه إليك يا رسول الله، وأوصى أن يوجّه للقبلة لما احتضر، فقال رسول الله (ﷺ): "أصاب الفطرة، وقد رددت ثلث ماله على أولاده، ثم ذهب فصلى عليه، وقال:" اللهم اغفر له وارحمه وأدخله جنتك"، فقوله: وقد فعلت، يفهم أنه قد طلب ذلك منه وقد فعله. وقد روى الطبراني بإسناد رواته يحتج بهم في الصحيح كما ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري في ترغيبه[1] عن سلمى أم رافع مولى رسول الله (ﷺ) أنها قالت: أخبرني بكلمات، ولا تكثر علي، فقال: قولي الله أكبر عشر مرات، يقول الله هذا لي، وقولي سبحان الله عشر مرات، يقول الله هذا لي، وقولي اللهم اغفر لي، يقول الله قد فعلت". فقد اشتمل هذا الحديث على سؤال المغفرة بعد الإعلام بوجودها مكررًا، وقد أورد القرافي على نفسه أمرًا بالدعاء بالنبي (ﷺ) بالوسيلة والفضيلة والمقام المحمود مع اختباره (ﷺ) أنه أعطيها، ثم أجاب بأنَّ العلماء ذكروا{27} أنه (ﷺ) أعطي هذه الأمور مرتبة على دعائنا، وأنه سبب لها، وأُعلم بحصول ذلك السبب، وقال: والمحرم إنما هو الدعاء بما علم حصوله من غير دعاء. وما نقله عن العلماء، هو قول بعضهم، وقال بعضهم: إنَّ الأمر بذلك إنما هو لإنالتنا الثواب فقط. قال شيخ الإسلام ابن حجر[2]: وقد تعقب ما ذكره القرافي بما ورد من جواز الدعاء بما هو واقع كالصلاة على النبي (ﷺ)، وسؤال الوسيلة، ثم قال: وأجيب عنه بأن الكلام فيما لم يرد فيه شيء، وأما ما ورد فهو مشروع ليثاب من امتثل الأمر فيه على ذلك.أ.هـ.

وقد يُقال ما أورده من الاستدلال من ذلك ن الأمور العقلية، فلو صح لزم اطراد ه وعدم الاستثناء منه، ومطلق الدعاء مأمور به، يثاب على امتثاله،

(١) غيب والترهيب: ٢/ ٢٨٠.

(٢) فتح الباري :١٠/ ١٠٥.

فيقاس ذلك على ما أذن فيه، وقد رد السبكي على ابن تيمية؛ لأنه لا يتجرأ على الجناب الرفيع إلا بما أذن فيه، وما لم يأذن إلا الصلاة عليه، وسؤال الوسيلة بأن عمر (رضي الله عنه) كان يعتمر عن النبي (ﷺ) عمرًا بعد موته من غير وصية، وحكى في الإحياء عن علي بن الموفق[1] في طبقة الجنيد أنه حج عن النبي (ﷺ) حججًا[2]، وعدها القضاعي سبعين حجة، وعن محمد بن إسحاق النيسابوري أنه ختم عن النبي (ﷺ) أكثر من عشرة آلاف ختمة، وضحى عنه مثل ذلك.أ.هـ.[3].

- فالظاهر أنَّ مستند هؤلاء إنما هو القياس على ما ورد، وقد تمسك بعض الناس أيضًا بكلام ابن تيمية السابق في أنه لا يجوز أن يقال في حق النبي (ﷺ) زاده الله شرفًا، وقد وقع في كلام النووي، حيث قال: في خطبة كتابته المنهاج وزاده فضلاً وشرفًا لديه، ومواهب الله لا تتناهى فيسأل له ذلك فيقاس على ما أذن له فيه. وفي خطبة الرسالة لإمامنا الشافعي (رضي الله عنه) ما نصُّه: محمد عبده ورسوله (ﷺ) ورحم وكرم. وفي...... حديث " لا تنساني يا أخي من دعائك، وقول بعضهم: إنه لا يجوز سؤال الرحمة له (ﷺ) إلا مقرونة بالصلاة والسلام عليه، نسبه القاضي عياض في الإكمال للجمهور، ويعارضه إقرار النبي (ﷺ) للأعرابي على قوله كما في الصحيحين: "اللهم ارحمني ومحمدًا"، والله تعالى أعلم.

ويقال في جواب القرافي: تكفير ليس بقطعي، عامّا تقدم عن الحنفية وابن عطية، فمراد هذا الداعي تحقيق هذا الأمر المضنون، أو يقال: قد قرر القرافي أنّ المصاب إذا سخط فقد يعود الذي كفر بالمعصية بما أخف من السخط، فمعنى قول الداعي: جعل الله هذه المصيبة كفارة؛ أي محققة لا يقارنها ما يكون سببًا في عود ما ذكر بأن يغفر لك؛ أو كفارة لما يقع منك بعد ذلك؛ لأنّ قدرة الله صالحة لذلك، فيجوز سؤاله إياه، أو يقال المراد من التكفير في قوله كفارة التعظيم والتكثير، فإنَّ المقام يرشد إليه فليس ذلك من الدعاء بتحصيل حاصل على ما قررناه ضعف ما ذكره القرافي في آخر قواعده..{29} من أنه لا يجوز أن يقال: اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم؛ لأنهم لا بد من دخول طائفة منهم النار، وأما قوله تعالى: ﴿**يستغفرون لمن**

«المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة»

---

(١) علي بن موفق العابد حدث عن منصور بن عمار، وأحمد بن أبي الحواري محمد بن إسحاق الثقفي يقول: سمعت علي بن الموفق يقول: حججت على رجلي ستين حجة منها عن رسول الله (ﷺ) ثلاثين، قال أبو العباس، فأنا اقتدي بعلي بن الموفق حججت عن رسول الله (ﷺ) سبع حجج وضحيت عن رسول الله (ﷺ) مائة وسبعين أضحية، وقرأت القرآن عن رسول الله (ﷺ) من سنة ستين اثنتي عشر ألف ختمة، أو دونه بقريب، وجعلت أعمالي كلها للنبي (ﷺ). تاريخ بغداد:١٢/١١١.

(٢) حلية الأولياء:١٠/٣١٢.

(٣) ومثل ذلك روي، قال أبو إسحاق المزكي عن أبي العباس السراج قال: ختمت عن النبي اثنتي عشر ألف ختمة وضحيت عنه اثنتي عشر ألف أضحية، قال الذهبي: دليله حديث شريك عن أبي الحسناء عن الحكم عن حنش قال: رأيت عليًا (ﷺ) يضحي بكبشين، فقلت له: ما هذا؟ قال أوصاني رسول الله (ﷺ) أن أضحي عنه، زاد الترمذي واحد عن النبي وواحد عن نفسه، قال أبو الطيب العظيم آبادي: قال الترمذي في جامعه: قد رخص بعض أهل العلم أن يضحي عن الميت ولم ير بعضهم أن يضحي عنه، وقال عبد الله بن المبارك: أحب إليّ أن يتصدق عنه ولا يضحي، وإن ضحى فلا يأكل منها شيئًا، ويتصدق بها كلّها انتهى، وهكذا في شرح السنة للإمام البغوي، قال في غنية الألمعي: قول بعض أهل العلم: الذي رخص في الأضحية عن الأموات مطابق للأدلة، وقول من منعها ليس فيه حجة، فلا يقبل كلامه إلا بدليل أقوى منه ولا دليل عليه. وقد ضعف الحديث العلامة المباركفوري في شرحه لجامع الترمذي. تحفة الأحوذي:٥/٦٤. سير أعلام النبلاء ١٤/١٩٣، عون المعبود:٧/٣٤٤، تاريخ بغداد:١٢/١١١.

في الأرض﴾[1]، وكونه من أدب الداعي أن يقول: اغفر لي ولجميع المسلمين، فليس في ذلك عموم لجميع ذنوبهم[2].أ.هـ. وقد يقال يحتمل أن تلك الطائفة التي بدا من دخولها النار من قوم سيوجدهم الله تعالى بعد ذلك لا ممن اتصف بالوجود أو من اتصف به حالة الدعاء، والله تعالى أعلم بالصواب.

- واعلم أنه قد ورد في بعض الأحاديث ما يقتضي أنّ من الأعمال ما يرفع الذنب السابق، ولا يرفع الذنب اللاحق، وهو كثير، ومنها ما يرفع السابق واللاحق جميعًا، قال الزركشي: ويسمى رافعًا وكاشفًا كصوم عرفة، فإنه رافع لذنوب السنة الماضية، ورافع لذنوب السنة المستقبلة، كما ثبت به الحديث الصحيح. ويقع السؤال كثيرًا عن هذا التكفيرهل هو في حق من هو عليه ذنب فقط أم يعم؟ وأجبت أن من صامه إما أن يكون عليه ذنوب أولا؟ وإن كان فإن الصوم يكفر القدر المذكور وإلا فيعطي من الثواب ما يكفر ذلك القدر. ولو كان عليه.أ.هـ. وقال النووي في شرح مسلم[3] بعد إيراد أحاديث كثيرة بخصال مكفرة، قد يقال إذا كفر الوضوء، فماذا تكفر الصلاة، وإذا كفرت الصلاة فما تكفر الجمعات{30}، وكذلك رمضان، وكذا صوم يوم عاشوراء كفارة سنة وإذا وافق تأمينه نحو تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه .

- والجواب ما أجاب به العلماء أنّ كل واحد من هذه المذكورات صالح، فإن وجد ما يكفر به الصغائر كفره وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب به حسنات ورفع به درجات، وإن صادف كبيرة أو كبائر ولم يصادف صغيرة رجونا أن يخفف الكبائر.أ.هـ. ثم قال الزركشي عقب ما تقدم: وقال الروياني في البحر[4]: ليس لنا عبادة تكفر ما بعدها غيرصوم عرفة، وليس كما قال في حديث: الجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهما، وزيادة ثلاثة أيام، وصدقة الفطر طهارة للصائم من لغوه ورفثه الواقع في رمضان كما جاء في الحديث، ويجوز تقديمها من أول رمضان وإن تأخرت كانت واقعة.أ.هـ.

قلت حديث الجمعة إلى الجمعة ليس فيه تصريح بأنّ ذلك في المستقبل لكن روى ابن ماجه حديث تكفير يوم عاشوراء بلفظ: صيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي بعده، وروى البيهقي عن أبي ذر أنه ﷺ قال: " إنّ صليت الضحى عشرًا لم يكتب لك ذلك اليوم ذنب" الحديث[5]. وقال: في إسناده نظر، وفي حديث مسلم: ما من مسلم تحضره الصلاة المكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت له كفارة لما قبلها من الذنوب، ما لم تُؤت كبيرة، وفي رواية : إلا غفر له ما بينه وما بين الصلاة[6].{31} التي قبلها، وروى ابن أبي الدنيا في فضائل شهر رمضان عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ):

---

(١) الشورى:٥.

(٢) فتح الباري: ١١/١٩٨.

(٣) المجموع للنووي: ٦/٤٠٥.

(٤) قاضي القضاة عبد الواحد بن إسماعيل المذكور، كان صاحب الوجاهة والرياسة والقبول التام عند الملوك، وكان يلقب بفخر الإسلام، ويعرف بصاحب البحر، أخذ العلم عن والده، وتفقه على جده، وعلى محمد بن بنان الكازروني بافارقين وصار في المذهب بحيث قال: لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي، ولد في ذي الحجة سنة خمس عشرة واربعمائة وقتله الملاحدة شهيدًا بجامع آمل يوم الجمعة حادي عشر من المحرم سنة اثنتين وخمسمائة . طبقات الفقهاء: ١٢٤٧.

(٥) السنن الصغرى: ١/٤٨٨، السنن الكبرى للبيهقي:٣/٤٨.

(٦) صحيح مسلم: ١/٢٠٥-٢٠٦، شرح مسلم: ٣/١١٢

شهر رمضان يكفر ما بين يديه إلى شهر رمضان المقبل. وقد وردت أحاديث كثيرة بخصال تكفير الذنوب المتقدمة والمتأخرة من غير تقييد بزمان، وقد جمع ذلك شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر في جزء، وسيأتي تلخيصه، وهو أنه ذكر في أوله مقدمة في جواز وقوع ذلك فقال: إنَّ الأئمة رضي الله تعالى عنهم قد تكلموا في قوله (ﷺ) في أهل بدر: أنَّ الله تعالى اطلع عليهم فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم، وفي رواية... الله اطلع " فقيل الأمر في قوله " اعملوا للتكريم، وأن المراد كل عمل عمله البدري لا يؤاخذ به، وقيل إنّ أعمالهم تقع مغفورة، كأنها لم تقع، وقيل: حفظوا فلم تقع منهم سيئة. ويضعف الأخير وورد النقل بخلافه، فقد شهد مسطح بدرًا وقد وقع منه في حق عائشة رضي الله عنها كما في الصحيح، وقصة نعمان أيضًا مشهورة، والمراد من عدم المؤاخذة على الأول عدمها في أحكام الآخرة، أما في الدنيا فتترتب عليهم أحكامًا إجماعًا، ولهذا أقيم الحد على مسطح رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره. ويستفاد من هذه المقدمة الرد على ما نقله الأسنوي في خطبة رسالة الشافعي، لأبي الوليد النيسابوري[1] أحد أصحاب ابن ريج أنه نقل عن الأصحاب : " اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت من الذنوب، والاستغفار قبل الذنب محال.أ.هـ.{32}.

قال الأسنوي عقبه: ولقائل أن يقول: المحال هو طلب المغفرة للذنب قبل وقوعه أن يغفر إذا وقع، فلا استحالة فيه.أ.هـ. والله أعلم. ثم قال الحافظ ابن حجر: يدخل في هذا المعنى صوم يوم عرفة وإنه يكفر ذنوب سنتين الماضية والمستقبلة، فهو دال على وجود التكفير قبل وقوع الذنب، ومن ذلك دعاؤه (ﷺ) لبعض الصحابة بأن يغفر الله تعالى ما تقدم من ذنبه وما تأخر، كما ورد في حق عثمان بن عفان، وعائشة رضي الله عنها، فدعاء المعصوم بذلك لبعض أمته دال على جواز وقوع ذلك، وسيأتي في حديث العباس بن مرداس أنه قال (ﷺ): طلب ذلك في موقف عرفة، فأجيب إلى ذلك، واستثنى التبعات، ثم أجيب مطلقًا صبيحة المزدلفة. قلت: هذا الكلام يقتضي أنه أورد بعد ذلك حديث العباس بن مرداس، ولم أره في كتابه، غير أنه قال في آخر ترجمة الحج، عقب حديث العباس بن مرداس في دعاء النبي (ﷺ) بعرفة ثم بمزدلفة؛ فإنه يدخل في ما نحن فيه.أ.هـ. وسنورده معنا إن شاء الله تعالى. ثم قال الحافظ ابن حجر: واعلم أنّ الله تعالى مالك كل شيء، له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى، ولم يمتنع أن يعطي من شاء ما يشاء، وقد ثبت أن ليلة القدر خير من ألف شهر، وقد يقع عمل العبد في بعض ليالي السنة لبعض الناس أكثر مما يعمل فيها، مع ذلك فالعمل فيها أفضل من غيرها بثلاثين ألف ضعف، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم {٣٣}.

(١) الأستاذ أبو الوليد حسان بن محمد بن أحمد بن هارون بن حسان بن عبد الله القرشي الأموي النيسابوري، أحد أئمة الشافعية، درس على أبي علي الثقفي ثم على أبي العباس ابن سريج، قال الحاكم: كان إمام أهل الحديث بخراسان وأزهد من رأيت من العلماء وأعبدهم، وله كتاب على صحيح مسلم، وكتاب على مذهب الشافعي، شرح الرسالة شرحًا حسنًا في مجلدة، توفي في ربيع الأول سنة تسع وأربعين وثلاثمائة عن اثنتين وسبعين سنة. طبقات الشافعية: ٢/١٢٦، طبقات الفقهاء: ١/٢٠٥.

«المقالات المسفرة عن دلائل المغفرة»

الفصل الثالث

اعلم وفقني الله وإياك أنّ من المهمَّات الوقوف على ما جمعه الحافظ ابن حجر العسقلاني في معرفة الخصال المكفرة للذنوب المتقدمة والمتأخرة، فأقول:

١- **الطهارة**: ابن أبي شيبة في مصنفه، وفي مسنده من رواية حمران مولى عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: دعاني عثمان بوضوء وهو يريد الخروج إلى الصلاة في ليلة باردة، فجئته بماء فغسل وجهه ويديه، فقلت حسبك قد أسبغت الوضوء والليلة شديدة البرد، فقال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: "لا يسبغ عبد الوضوء إلا غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر". وأصل الحديث في الصحيحين[1]، وليس في شيء منها، وما تأخر"، وقد تكلم الحافظ ابن حجر على إسناده بما يفهم صحة الاحتجاج به.

٢- **سماع الآذان**: مستخرج ابن أبي عوانة[2] على صحيح مسلم، عن سعد بن أبي وقاص قال: قال رسول الله (ﷺ): " من قال حين يسمع المؤذن أشهد أن لا اله إلا الله"، وفي رواية" وأنا أشهد أنّ لا إله إلا الله، رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد نبيًا"، وفي رواية: "رسولا، غفر ذنوبه، فقال له رجل: يا سعد ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال: لا هكذا سمعته من رسول الله (ﷺ). وقد أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه[3]، وليس عندهم فيه:" وما تأخر" ولا السؤال المذكور في آخره، ثم إنَّ له علّة، وقد أورده أبو بكر بن أبي شيبة {34} بإسناده إلى أن قال:" غفر له ذنوبه، فقال له رجل: يا سعد ما تقدم وما تأخر؟، فقال: لا، هكذا سمعت من رسول الله (ﷺ)، فتبين أن ذكر ما تأخر وقع من السائل، وأن سعدًا نفى ذلك.

قلت هاهنا تنبيهان، أحدهما: إن كان الراوي عن سعد واحد فقد اضطربت روايته بالنفي والإثبات، وإن تعدد فقد تعارضا، وحذف للزيادة من رواية الجماعة للمذكر ترجح النفي، الثاني: قوله في إحدى الروايتين: " نبيًّا" وفي الأخرى:" رسولاً"، قال النووي والحافظ المنذري: طريق التحقيق الإتيان بالوارد في ذلك ونحوه من الأذكار جمع بينهما، فيقول" وبمحمد نبيًّا ورسولاً"؛ أي فإن كان الأول واردًا فلا يضر إردافه بالثاني، وإن كان الوارد الثاني فلا يضر تخلل الأول في الإتيان بما ورد، وبهذا يعلم أن من زاد لفظ سيدنا في الصلاة لم يخل بما ورد بل امتثله، وزاد أدبًا، فلا يقال على أن امتثال الأمر أولى من سلوك الأدب وعكسه، والله أعلم.

٣- صلاة التسبيح: روى أبو داود من رواية ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنّ رسول الله (ﷺ)، قال للعباس: يا عباس، يا عماه، ألا أعطيك ألا أمنحك ألا أحبوك ألا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قديمه وحديثه، خطأه وعمده، صغيره وكبيره سره وعلانيته، عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة، فإذا فرغت من القراءة في أول ركعة وأنت قائم قلت: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشر مرة ثم تركع فتقولها وأنت

---

(١) صحيح مسلم:١/٢٠٥، صحيح البخاري: ١/٧١.

(٢) مستخرج ابن أبي عوانة:٢/٨.

(٣) صحيح مسلم:١/٢٩٠، المجتبى:٢/٢٦، سنن ابن ماجة:١/٢٣٨.

راكع عشرا، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرًا، ثم تهوي ساجدًا فتقولها عشرًا، فذلك خمس وسبعون، في كل ركعة تفعل ذلك، في أربع ركعات إن استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فأفعل، فإن لم تفعل ففي كل جمعة مرّة، فإن لم تفعل ففي كل شهرمرّة، فإن لم تفعل ففي كل سنة مرّة، فإن لم تفعل ففي عمرك مرّة[1]، ورواه ابن ماجه[2]، وأشار إليه الترمذي، ورجال الإسناد لابأس بهم، وله شواهد تقويه، فهو من الحسن، وقد أساء ابن الجوزي بذكره إياه في الموضوعات، وقول أحمد: ما يصح عندي في صلاة التسابيح لايلزم منه ثبوت الضعف لاحتمال الواسطة، وهو الحسن، وقد قال أحمد بعد ذلك: لما قيل له المستمر بن ريان رواه، فقال: هو شيخ ثقة وكأنه أعجبه، وله طرق أخرى ذكرها الطبراني بنحوه[3]، وزاد في آخر دعاء طويلاً، وفيه:" غفر الله ذنوبك كلها صغيرها وكبيرها وقديمها وحديثها وسرها وعلانيتها وعمدها وخطأها"، وفي إسناده متروك. قلت: أورد النووي هذا الحديث في أذكاره[4] من طريق الترمذي وابن ماجه، ثم ذكر تضعيفه عن جماعة، ثم قال: وقال الدار قطني أصح شيء في فضل الصلوات صلاة التسابيح، ثم قال يعني النووي: ولا يلزم{36} من هذه العبارة أن يكون حديث صلاة التسابيح صحيحًا، فإنهم يقولون: أصح ما جاء في الباب، وإن كان ضعيفًا، ومرادهم أرجحه وأقله ضعفًا، قد نص على استحباب هذه الصلاة جماعة من أئمة أصحابنا منهم القاضي حسين والبغوي والروياني، وصاحب المهذب، ثم قال: واعلم أنَّ المفاضلة مرغب فيها، ويستحب أن يعتادها في كل حين ولا يتغافل عنها، هكذا قاله عبد الله بن المبارك وجماعة العلماء، وقال في شرح المهذب في استحباب صلاة التسابيح نظرًا لأن حديثها ضعيف، وفيه تغيير لنظم الصلاة المعروفة، فينبغي أن لا تفعل؛ لأنَّ حديثها ليس ثابتًا.أ.هـ. وخالف في ذلك في تهذيب الأسماء واللغات، فقال: فيها حديث حسن[5]، وكذا قال ابن صلاح إن حديثها حسن وإنّ منكرها غير مصيب، وقال السبكي : صلاة التسابيح من مهمات الدين، ولا يغتر بما فهم عن النووي في الأذكار من ردّها، فإنه اقتصر على رواية الترمذي وابن ماجه، ورأى قول العقيلي ليس فيها حديث صحيح ولا حسن، والظن به لو استحضر تخريج أبي داود لحديثها، وتصحيح ابن خزيمة والحاكم لما قال ذلك، وقد كان عبد الله بن المبارك يواظب عليها غير أنه كان يسبح عند رفع الرأس من السجدتين خمس عشرة مرة، ثم بعد القراءة عشرا، ولا يسبح عند رفع الرأس من السجدتين، وهذا يغاير حديث ابن عباس رضي الله عنهما؛ فإنَّ فيه الخمسة عشرة بعد القراءة، والعشرة بعد الرفع من السجدتين، وأنا أحب العمل {37} بما تضمنه، ولا ينبغي الفصل بين الرفع والقيام، فإن جلسة الاستراحة مشروعة ح، وينبغي للمتعبد أن يعمل بحديث ابن عباس رضي الله عنهما تارة، وبما عمله ابن المبارك تارة أخرى، وأن يفعلها بعد الزوال قبل صلاة العصر، وأن يقرأ فيها من طوال المفصل، وتارة الزلزلة والعاديات والفتح والإخلاص، وأن يكون دعاؤه بعد التشهد، وقبل السلام،

---

(١) سنن أبي داود:٢/٢٩.

(٢) سنن ابن ماجة: ١/٤٣.

(٣) المعجم الأوسط: ٣/١٥.

(٤) الأذكار: ٢١٦-٢١٨.

(٥) تهذيب الأسماء واللغات: ٣/١٣٦.

وما ورد في رواية الطبراني:" ثم يسلم ويدعو بحاجته" ففي كل وردت السنة. وأجاب بعضهم على ما ذكر النووي من اشتمالها على تغيير نظم الصلاة بأن الجويني استثناها من الاختلافات في تطويل الاعتدال والجلوس، وبعضهم بأن النافلة يجوز فيها القيام والقعود، وبعضهم بأنه قد ثبتت مشروعيتها كذلك، وأما الدعاء الوارد في رواية الطبراني:"فهو اللهم إني أسألك توفيق أهل الهدى، وأعمال أهل اليقين، ومناصحة أهل التوبة، وعزم أهل الصبر، وجد أهل الحسبة، وطلب أهل الرغبة، وتعبد أهل الورع، وعرفان أهل العلم حتى أخافك، اللهم أسألك مخافة تحجزني عن معاصيك حتى أعمل بطاعتك عملاً أستحق به رضاك، وحتى أناصحك في التوبة خوفًا منك. وحتى أخلص لك النصيحة حبًّا لك، وحتى أتوكل عليك في الأمور حسن ظن بك، سبحان خالق النور البهي"[1].

٤- **التأمين في الصلاة**: ابن وهب في مصنفه عن أبي هريرة: أنَّ رسول الله (ﷺ) قال: ثم إذا أمن لإمام فأمنوا، فإنَّ الملائكة تؤمن فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه"، وآخرجه مسلم وابن ماجه[2] بغير هذا اللفظ، وليس فيهما تأخر، وهذه الزيادة أنفرد بها بحر بن نصر، وهو من الثقات، ولكن أخرجه ابن الجارود[3] في المنتقى عن محمد بن نصر بدونها، والله أعلم.

٥- **صلاة الضحى**: آدم بن أبي إياس في كتاب الثواب عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وكرم وجهه قال: قال رسول الله (ﷺ):" من صلى سبحة الضحى ركعتين إيمانا واحتسابا كتب له مائتي حسنة، ومحي عنه مائتي سيئة ورفع له مائتي درجة، وغفر له ذنوبه كلها، ما تقدم منها وما تأخر"[4] وإسناده ضعيف.

٦- **القراءة بعد الجمعة**: أبو عبد الرحمن السلمي عن أنس (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ):" من قرأ إذا سلم الإمام يوم الجمعة قبل أن يثني رجليه فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد وقل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس سبعًا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر"[5]، هكذا رواه الأسعد القشيري عن السلمي، وإسناده ضعيف شديد جدًا، وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنها:" من قرأ بعد الجمعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد وقل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس حفظ ما بينه وبين الجمعة الأخرى"[6]، وذكر أبو عبيد في {محله} من غير ذكر الفاتحة، وقال حُفِظ وكُفِيَ من مجلسه ذلك إلى مثله.

٧- **قيام رمضان واجب وصيامه وإحياء ليلة القدر**: مسند الإمام[7] أحمد عن أبي هريرة قال:" كان رسول الله (ﷺ) يرغب في قيام رمضان أن يأمرهم بعزيمة، فيقول:" من قام رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له

---

(١) المعجم الأوسط:١٥/٣.

(٢) صحيح مسلم: ٣٠٧/١، سنن ابن ماجه:٢٧٧/١.

(٣) المنتقى:٨٨/١وانظر:٥٧/١.تهذيب الأسماء واللغات: ١٣٦/٣.

(٤) تنزيه الشريعة:١٢٥/٢.

(٥) أسنى المطالب: ١٤٥٤/١، ذيل اللآلئ للسيوطي: ٨٢٦/١.

(٦) مصنف بن أبي شيبة:٧٨/٦.

(٧) مسند أحمد: ٢٨١/٢، ٥٢٩/٢، وليس فيه قوله:" وما تأخر " فلينظر.

ما تقدم من ذنبه وما تأخر"، رواه مسلم[1] وغيره من طرق كثيرة عمن رواه أحمد بواسطة ودونهما دون قوله: "وما تأخر". طريق أخرى للإمام أحمد أيضًا عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنّ رسول الله (ﷺ) قال: " من قام رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر." ورواه الترمذي[2] من هذه الطريق، وليس فيه وما تأخر.

السنن الكبرى للنسائي[3] عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): قال: قال رسول الله (ﷺ) من قام رمضان، وفي رواية شهر رمضان إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه "، وفي رواية" وما تأخر" ومن قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه" وفي رواية" " وما تأخر". وتابع النسائي حامد بن يحيى، وقال ابن عبد البر: خطئه فيه، وبين الحافظ الأصل[4] عدم خطأه. مسند الإمام أحمد بسند رجاله ثقات إلا أنّ فيه انقطاعًا. عن عبادة بن الصامت (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنّ رسول الله (ﷺ) قال: ثم ليلة القدر في العشر البواقي، من قامهن ابتغاء حسبتهن فإنّ الله تبارك وتعالى يغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وهي ليلة وتر تسع أو سبع أو خامسة أو ثالثة أو آخر ليلة[5]. طريق آخر عن الإمام أحمد عن عبادة بن الصامت أنه سأل رسول (ﷺ) عن ليلة القدر، فقال رسول الله (ﷺ): في رمضان فالتمسوها في العشر الأواخر، فإنها في وتر في إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين أو تسع وعشرين أو في آخر ليلة، فمن أقامها ابتغاءها إيمانًا واحتسابًا، ثم وفقت له، غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر[6]. وفي معجم الكبير للطبراني، ومن هذه الطريق ونحوه، ولم يقل "في أواخره". ثم وقعت له هكذا هو في رواية أخرى للإمام أحمد أيضا عن عبدة بن الصامت، قلت: وفي حديث مسلم بمعنى ما نقله عنه الدميري وغيره:" ليلة القدر لا ينال فضلها إلا من أطلعه الله عليها، فلو أقامها إنسان ولم يعرفها لم ينل فضلها، لكن قال الأذرعي: كلام المتولي ينازع حيث استحب التعبد في كل ليالي العشر، حتى يحوز الفضيلة على اليقين، ويعضده قول ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): من يقوم الحول يصبها، نعم يكون حال المطلع أكمل إذا قام بوظائفها، وقال أبو شبل اليمني: كلامهم يدل على أنّ فضيلتها تحصل لمن عمل فيها، وإن لم يشاهد تلك العجائب.أ.هـ. وقد تتبعت ما نسب للإمام النووي في صحيح مسلم[7] فلم أره، غير أنه قال ما لفظه:"قوله: " من قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا غفر له ما تقدم من ذنبه". هذا مع الحديث المتقدم من قام رمضان قد يقال إنّ أحدهما يغني عن الآخر، وجوابه أن يقال قيام رمضان من غير موافقة ليلة القدر ومعرفتها سبب لغفران الذنوب، وقيام ليلة القدر فيوافقها معناه أن يعلم أنها ليلة القدر". ذكر

---

(١) صحيح مسلم:٥٢٣/١.

(٢) سنن الترمذي:١٧١/٣.

(٣) السنن الكبرى:١٥٤/٤-١٥٥-١٥٦.

(٤) انظر: فتح الباري:١١٦/٤.

(٥) مسند أحمد: ٣٢٤/٥.

(٦) مسند أحمد: ٣١٨/٥.

(٧) شرح النووي: ٤١/٦، وهذه الفقرة فيها اضطراب فلينظر.

ذلك كلّه في باب الترغيب في صيام رمضان، وهذا لا ينقضي أن يطلق فضل ليلة القدر لا يناله إلا من علمها، بل تلك الفضيلة الحاصلة المذكورة في الحديث، وهي غفران، هكذا ظهر لي. ثم رأيت الزركشي {41} في الخادم حكى ما تقدم أنه نقل عن النووي في شرح مسلم بصيغة قيل، ثم قال: ولم أر لها ذكرًا في شرح مسلم هنا، لكنه في أبواب الصلاة ذكر قوله (ﷺ): "من قام ليلة القدر فوافقها قال: معناه بحيث يعلم أنها ليلة القدر، وهذا لا يقتضي ما نقل عنه، بل معناه أنه يقوم العشر حتى يصادفها بيقين، كما قالوا في تعليق الطلاق عليها، ولم يرد الحقيقي بالعين، فليس ذلك بشرط في نيل المقصد عنده، ولا يطلع عليه إلا قليل أ.هـ. والله أعلم.

٨- **صيام يوم عرفة**: أمالي أبي سعيد النقاش عن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله (ﷺ):" من صام يوم عرفة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر"، في سنده ضعيف، وقد ثبت في صحيح مسلم أنه يكفر السنة الماضية والمستقبلة، فلعلّ ذلك المراد من قوله:" ما تقدم من ذنب وما تأخر"(١).

٩- **إن صح الإهلال من المسجد الأقصى**: سنن أبي داوود عن أم سلمة زوج النبي (ﷺ) أنها سمعت رسول الله (ﷺ) يقول:" من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، أو وجبت له الجنة"، أحد رواته، ورواه البيهقي ولفظه: "من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر أو وجبت له الجنة"(٢)، ورواه أيضا من طريق آخر ولفظه:" من أهل من.... المقدس كان كفارة لما قبلها من الذنوب"، وكذا رواه ابن ماجه بإسناد صحيح: من أهل بعمرة من بيت المقدس غفر له الله تعالى"(٣)، والله أعلم.

ورواه البخاري في التاريخ الكبير(٤)، بطريق بعضها أضبط من إسناد ابن ماجه، ولم يذكر فيه ما تأخر، وكذا غيره، وقال البخاري في بعض روايته: لا يتابع في هذا الحديث؛ لأنَّ النبي (ﷺ) وقت المواقيت، وأهل ذي الحليفة أ.هـ. قلت الجمع بين الإحرام والميقات لفعله (ﷺ) ما ورد في الإهلال من المسجد الأقصى ممكن باستثنائه من مطلق تفصيل الميقات، لما ورد بخصوصه، وفي كلام بعضهم إشارة إلى ذلك(٥) والله وأعلم.

---

(١) سنن أبي داو:١٤٨/٢.

(٢) السنن الكبرى: ٣٠/٥.

(٣) سنن ابن ماجة: ٢٩٩/٢، سنن الدار قطني:٢٨٢/٢.

(٤) التاريخ الكبير: ١٦١/١.

(٥) قال القرطبي: وقال يرحم الله وكيعًا أحرم من بيت المقدس يعني إلى مكة، ففي هذه إجازة الإحرام قبل الميقات، وكره مالك رحمه الله أن يحرم أحد قبل الميقات، ويروى ذلك عن عمر بن الخطاب، وأنه أنكر على عمران بن حصين إحرامه من البصرة، وأنكر عثمان على ابن عمر إحرامه قبل الميقات، وقال أحمد وإسحاق وجه العمل المواقيت، ومن الحجة لهذا القول أن رسول الله (ﷺ) وقت المواقيت وعينها، فصارت بيانًا لمجمل الحج، ولم يحرم (ﷺ) من بيته لحجته بل أحرم من ميقاته الذي وقته لأمته، وما فعله (ﷺ) فهو الأفضل إن شاء الله، وكذلك صنع جمهور الصحابة والتابعين بعدهم" تفسير القرطبي:٣٦٦/٢، المهذب: ٢٠٣/١، المجموع:١٥٧/٧.

١٠- **الحج الخالص**: روى أبو نعيم في الحلية[١] عن عبد الله قال سمعت النبي (ﷺ) يقول من خرج حاجًّا[٢] يريد وجه الله، فقد غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر وشفع فيمن دعا له"، وفي سنده متروك. ابن منده في أماليه عن عائشة رضي الله تعالى عنها، قالت: قال رسول الله (ﷺ): إذا خرج الحاج من بيته كان في حرز الله تعالى، فإن مات قبل أن يقضي نسكه فقد وقع أجره على الله تعالى، وإن بقي حتى يقضي نسكه غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وإنفاقه الدرهم الواحد في ذلك الوجه يعدل إلى أربعين ألف درهم فيما سواه في سبيل الله تعالى"[٣]، وفي إسناده من لا يعرف، وفيه ألفاظ منكرة جدًّا، وأخرجه أبو جعفر ابن شاهين في ترغيبه. أحمد بن منيع في مسنده عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله (ﷺ): "من قضى نسكه وسلم المسلمون من لسانه ويده غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر"، وأخرجه أبو يعلى في مسنده الكبير، في سنده ضعيف[٤]{43} القاضي عياض في الشفاء من غير إسناد ولا عزو إلى النبي (ﷺ): "قال من صلى خلف المقام ركعتين غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وحشر يوم القيامة من الآمنين"، قلت قدمنا أنّ الحافظ شيخ الإسلام وعد بحديث العباس بن مرداس، وذكره هنا أنه ينبغي ذكره في هذا المحل، ولم يذكره، وهو ما رواه ابن ماجه[٥]، وغيره، واللفظ له: أن النبي (ﷺ) دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة، فأجيب إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم، فإني آخذ للمظلوم منه، قال: إي رب إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء، فأجيب إلى ما سأل، قال: فضحك رسول الله (ﷺ)، أو قال: تبسم، فقال له أبو بكر وعمر: بأبي أنت وأمي إنّ هذه لساعة ما كنت تضحك فيها، فما الذي أضحكك ، أضحك الله سنك، قال: إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائي وغفر لأمتي أخذ التراب، فجعل يحثوه على رأسه، ويدعو بالويل والثبور، فأضحكني ما رأيت من جزعه"، ورواه أبو داود مختصراً من الوجه الذي رواه ابن ماجه، ولم يضعفه، وقد جاء في بعض الروايات عن العباس ما يدل أنَّ المراد من الرواية من وقف بعرفة، ولم أر شيئًا من طرق الحديث المذكور ذكر: " ما تقدم من ذنبه وما تأخر"، وقال الطبراني: إنه محمول بالنسبة للظالم على من تاب وعجز عن وفائها، وقد رواه البيهقي[٦] بنحو رواية ابن ماجه، ثم قال:" وله شواهد كثيرة، فإن صح شواهده ففيه الحجة[٧]، وإن لم تصح، فقد قال الله

---

(١) الحلية:٢٣٥/٧. وقال غريب من حديث مسعر لم نكتبه إلا من هذا الوجه.

(٢) في الأصل جاء بدل خرج.

(٣) انظر الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي:٣١٩/١.

(٤) انظر مسند عبد بن حميد:٣٤٨/١، الفيض القدير: ٢٠٥/٦، ميزان الاعتدال: ١٤٤/٤.

(٥) سنن ابن ماجه: ١٠٠٢/٢، قال الكناني في مصباح الزجاجة:" هذا إسناد ضعيف عبد الله بن كنانة، قال البخاري: لا يصح حديثه انتهى": ٢٠٣/٣.

(٦) السنن الكبرى: ١١٨/٥.

(٧) ليس في الحديث تعرض لما الكلام فيه من تكفير الحج الكبائر والتبعات، بل فيه أنّ الله استجاب دعاء نبيه (ﷺ) بالعفو عن جميع الذنوب بأنواعها، فإن كان المراد الحاضر من الأمة حينئذ فظاهر عدم دلالته على المطلوب، وإن كان أمته مطلقًا، فكذلك؛ إذ ليس في الحديث أن غفرانهم عن الحج إنما فيه إجابة لدعاء النبي (ﷺ)، ودلالته على المدعي تتوقف على ثبوت أنه (ﷺ) أراد بالأمة الحاج منهم كل عام، وفي ثبوت ذلك بعد، أي بعد. أ.هـ. إعانة الطالبين: ٢٧٨/٢.

تعالى: ﴿**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾، وظلم بعضهم بعضًا دون الشرك أ.هـ. وقال الزيدي في الحديث الصحيح: " من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم و لدته أمه": وهو مخصوص بالمعاصي المتعلقة بحقوق الله، خاصة دون العباد، ولا تسقط الحقوق نفسها، فمن كان عليه صلاة أو كفارة أو نحوها من حقوق الله تعالى لا تسقط عنه؛ لأنها حقوق لا ذنوب، إنما تأخيرها بنفس التأخير يسقط الحج لا هي، فلو أخرها بعد تجدد إثم فالحج مبرور، ويسقط إثم المخالفة لا الحقوق[١]،

قال ابن تيمية:" من اعتقد أنّ الحج يسقط ما عليه من حقوق كالصلاة يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، ولا يسقط حق الآدمي بالحج إجماعًا، والله أعلم[٢].

١٢- **القراءة والأذكار**: الثعلبي في تفسيره عن أنس بن مالك (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وعن أنس بن مالك أن رسول الله (ﷺ) قال: "من قرأ سورة الحشر غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر "[٣] فيه راو ضعيف، وآخر فيه كلام كثير.

الطبراني في معجمه[٤] وأبو بكر الخلال في مكارم الأخلاق عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ﷺ): "من علم ابنه القرآن نظرًا غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن علمه إياه ظاهرا بعثه الله يوم القيامة على صورة القمر ليلة البدر، ويقال لابنه اقرأ فكلما قرأ آية رفع بها للأب درجة حتى ينتهي إلى آخر ما معه من القرآن". وفي إسناده من لا يعرف. وأبو الشيخ وابن حبان في فوائد الأصبهانيين عن أم هانئ رضي الله تعالى عنها: كانت تكثر الصيام والصلاة والصدقة، فدخل عليها (ﷺ) {24} فشكت إليه ضعفها، فقال: سأخبرك ما هو عوض ذلك: تسبحين الله مائة مرّة، فتلك مثل مائة رقبة تعتقينها متقبلة، وتحمدين الله مائة مرة، فتلك مثل مائة بدنة مجللة تهدينها متقبلة، وتكبرين الله مائة مرة، وهناك يغفر لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر"[٥]، وفي سنده مشهور بالضعف.

---

(١) قال ابن علان: الصغائر والكبائر والتبعات كما يؤذن به عموم الجمع المضاف، وجاء التصريح بهما في رواية، وألف الحافظ ابن حجر في ذلك جزءًا أسماه قوة الحجاج في عموم المغفرة للحجاج، وأفتى به الشهاب الرملي وحمله ولده على من مات فيه أو بعده وقبل تمكنه من الوفاء، قال الشيخ محمد الحطاب المالكي نقلاً عن ابن خليل المكي شيخ المحب الطبري أوائل مناسكه: قال مشايخنا المتقدمون إنّ الضمان من الله بالمظالم والتبعات والله أعلم، إنما يتزل على التائب الذي ليس بمُصِرّ، وقد يتعذر ردها إلى صاحبها والتحلل منه أ.هـ. قال الشارح، يعني ابن حجر: لكن ظاهر كلامهم يخالفه، والأول أوفق بظاهر السنة والثاني أوفق بالقواعد، ويؤيده ما في المجموع عن القاضي عياض غفران الصغائر فقط مذهب أهل السنة، والكبائر لا يكفرها إلا التوبة أو رحمة الله تعالى، وعن الإمام مالك: أنّ ذلك عام في كل ما ورد واستدل له المصنف بخبر مسلم فيمن أحسن وضوءه وصلاته كانت كفارة لما قبله من الذنوب ما لم يأت كبيرة، وذلك الدهر كلّه، وبه يرد قول مجلي رد الكلام الإمام، وهذا الحكم يحتاج لدليل، وفضل الله واسع، ويرد أيضا كما قال ابن عبد البر بأنه جهل وموافقة للمرجئة في قولهم، ولو كان كما زعموا لم يكن للأمر بالتوبة معنى، وقد أجمع المسلمون أنها فرض، والفرض لا يصح شيء منه إلا بالقصد، وقد قال (ﷺ): كفارات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر، لكن ربما أثرت هذه الطاعات في القلب، فحملت على التوبة، إعانة الطالبين: ١٧٨/٢.

(٢) الفروع: ١٨٣/٦، وكشف القناع.

(٣) انظر تفسير القرطبي: ٤٩/١٨.

(٤) المعجم الكبير: ٢٦٣/٢.

(٥) انظر مجمع الزوائد: ١٠ /٩٢.

أبو الحسن الربعي في فضائل الشام، قال: روى عن رسول الله (ﷺ) قال: " من عدّ في البحر أربعين موجة، وهو يكبر غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخّر، وإنَّ الأمواج لتحت الذنوب حتّاً".

١٣- **فضائل الرباط بعكا:** أبو الحسن الربعي في فضائل الشام أيضًا عن أنس بن مالك (رضي الله عنه): قال رسول الله (ﷺ): " مدينة بين جبلين على البحر يقال لها عكا من دخلها رغبة فيها غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن خرج عنها لم يبارك في خروجه، وفيها عين تسمى عين البقر، من شرب منها ملأ الله باطنه نورًا، ومن أفاض عليه منها كان طاهرًا إلى يوم القيامة"، وهو منكر جدًا، وفي إسناده غير واحد من المجهولين.

١٤- **قود الأعمى:** ابن منده في أماليه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ﷺ): "من قاد مكفوفًا أربعين خطوة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر"[١]، وفيه مختلف فيه، وآخر كذبه أحمد، فهو الآفة في هذا الخبر.

١٥- **فضل السعي في حاجة المسلم:** أبو أحمد الناصح في فوائده عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): "من سعى لأخيه المسلم في حاجة قضيت له أو لم تقض غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر{46}، وكتب له براءتان من النار، وبراءة من النفاق"، ورجاله ثقات سوى أحمد بن بكار، وقد ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: مجلي، وضعفه ابن عدي، وقال يروي المناكير عن الثقات، واتهمه أبو الفتح الأزدي بوضع الحديث، قال الدار قطني غيره أثبت منه"[٢].

١٦- **فضائل المصافحة:** الحسين بن سفيان و أبو يعلى في مسنديهما عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:" أما ما من عبدين متحابين في الله يستقبل أحدهما صاحبه ، وفي رواية: ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان، ويصليان على النبي ﷺ لم يفترقا حتى يغفر لهما ذنوبهما ما تقدم منها وما تأخر " وفي إسناده ضعيف[٣].

١٧- **فضل حمد لله بعد الأكل واللبس:** أبو داود في السنن عن سهل بن معاذ بن أنس عن أبيه أنّ رسول الله (ﷺ) قال: من أكل طعامًا، ثم قال الحمد لله الذي أطعمني هذا الطعام ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن لبس ثوبًا فقال: الحمد لله الذي كساني هذا الثوب ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة، غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر"[٤]، وقد انفرد أبو داود بقوله وما تأخر وهو ثقة.

---

(١) المعجم الكبير:٢٦٣/٨.

(٢) الدر الملتقط في تبين الغلط:٥٩/١، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، الموضوعات: ١٧٤/٢،

(٣) انظر: فتح الباري: ٤٥٠/١٠، لسان الميزان: ١٤٠/١.

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال:٤٢٧/١، المجروحين:٢٩٣/١، تهذيب التهذيب: ١٨١/٣، ميزان الاعتدال في نقد الرجال :٢٠٩/١، والحديث يروى عن أنس بن مالك رضي الله عنه وعن جابر رضي الله عنه مرفوعًا.

فضل التعمير في الإسلام: البغوي وأبو بكر بن قانع[1] في معجميهما عن عبد الله بن أبي بكر الصديق قال رسول الله (ﷺ) يقول: قال الله عز وجل: "إذا بلغ المرء المسلم أربعين سنة صرف الله تعالى عنه ثلاثة من الجنون والجذام والبرص، فإذا بلغ خمسين سنة خفف الله تعالى عنه ذنوبه، فإذا بلغ ستين{46} رزقه الله تعالى الإنابة إليه، فإذا بلغ سبعين سنة ملك ملائكة السماء". في رواية للبغوي: "أحبه أهل السماء"، فإذا بلغ ثمانين سنة أثبتت حسناته، ومحيت سيئاته، وإذا بلغ تسعين سنة غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وسمي أسير الله في أرضه، وشفع في أهله"، وفي رواية البغوي:" وشفع الله تعالى في أهل بيته يوم القيامة، وهو منقطع لأن الراوي عن عبد الله بن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لم يدركه، وله طريق أخرى بإسناد مجهول.

الحكيم الترمذي في نوادر الأصول[2] من رواية عن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه يقول: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: قال الله عز وجل: إذا بلغ عبدي أربعين سنة عافيته من البلايا الثلاث من الجنون والبرص والجذام، فإذا بلغ خمسين سنة حاسبته حساباً يسيرًا، وإذا بلغ ستين سنة حببت إليه الإنابة، وإذا بلغ سبعين سنة أحبته الملائكة، وإذا بلغ ثمانين سنة كتب حسناته وألقيت سيئاته، وإذا بلغ تسعين سنة قالت الملائكة أسير الله في أرضه، فغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وشفع في أهله"، هذا من جيد الحديث، وقد ورد من طرق أخرى عن النبي (ﷺ) فقط بسند لم يقل فيه عن الله عز وجل.

وقد ذكر شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر لحديث عثمان هذا ثلاث طرق، ولم يذكر طريقين، لابن مردويه في تفسيره، والثالثة لأبي يعلى والبغوي، ولم يتكلم على أسانيدهما، وأورد ابن حيان في كتابه الضعفاء عن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ﷺ):{47} فذكر نحوه الحكيم الترمذي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ):"إذا بلغ المرء المسلم أربعين سنة من العمر أمنه الله تعالى من الخصال الثلاث البلاء الجنون والجذام والبرص؛ فإذا بلغ ستين سنة فهو في إدبار من قنوته، رزقه الله الإنابة إليه فيما يحبه. فإذا بلغ سبعين سنة وهو الحقب أحبه أهل السماء؛ فإذا بلغ ثمانين سنة وهو الخرف أثبتت حسناته ومحيت سيئاته؛ فإذا بلغ تسعين سنة، وهو القيد، وقد ذهب العقل غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وشفع لأهل بيته وسمي أسير الله في الأرض، وحق على الله ألا يعذب حبيبه"، ورواه ابن مردويه في تفسيره بنحوه، لكنه زاد في أوله، أخرجه أبو موسى من طريق ابن مردويه، وقال: هذا الحديث له طرق غرائب وهذا أغربها، وله طريق أخرى ذكرها الدار قطني في غرائب مالك، ثم قال الدار قطني: لم يثبت هذا الحديث عن مالك.

الحاكم النيسابوري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: يثغر الغلام لسبع سنين، ويحتلم في أربع عشرة سنة، ويتم طوله لإحدى وعشرين سنة، ويجتمع عقله لثمان وعشرين سنة، ولا يزداد عقلاً بعد ذلك إلا بالتجارب، فإذا بلغ أربعين سنة عافاه الله من أنواع البلايا من الجنون والجذام والبرص، فإذا بلغ خمسين سنة رزقه الله الإنابة إليه، فإذا بلغ ستين سنة حببه الله تعالى إلى أهل سمائه وأهل أرضه{48} فإذا

---

(١) سنن أبي داود:٤/٤٢.

(٢) معجم الصحابة:٢/١٠٠، نوادر الأصول: ٢/١٥٤.

بلغ سبعين سنة أثبتت حسناته، ومحيت سيئاته، فإذا بلغ ثمانين سنة استحيا الله أن يعذبه، فإذا بلغ تسعين سنة كان أسير الله في أرضه، ولم يخط عليه القلم، بحرف". أبو يعلى في مسنده الكبير عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ﷺ):" ما من معمر يعمر في الإسلام أربعين سنة إلا رفع الله تعالى عنه أنواعًا من البلايا الجنون والجذام والبرص، فإذا بلغ خمسين سنة هوّن عليه الحساب، فإذا بلغ ستين رزقه الله الإنابة إليه بما يحب، فإذا بلغ سبعين سنة أحبه الله وأحبّه أهل السماء والأرض، فإذا بلغ الثمانين قبل الله حسناته وتجاوز عن سيئاته، فإذا بلغ تسعين غفر الله ما قدم من ذنبه وما تأخر، وسمي أسير الله في أرضه وشفع لأهل بيته"[1]، وللحديث هذا طرق كثيرة، أورد شيخ الإسلام منها طريقًا ذكرها البيهقي في كتاب الزهد[2] له بنحو ما تقدم، قال شيخ الإسلام: هذا أمثل طريق في هذا الحديث، فإن رجاله ثقات، ومنها طريق أبي نعيم في تاريخ أصفهان، وقال: رواته موثوقون إلا الصباح، فإني لا اعرف فيه جرحًا ولا تعديلاً، وأملى الحافظ في أماليه وأخرجه...في...من البخاري، وقال ابنه: روي من طرق، وهذا الطريق أمثلها، قال شيخ الإسلام: والذي يظهر لي أنَّ أمثلها ما قدمته، وكلام الحافظ العراقي مقبول بالنسبة إلى الطرق التي ذكرها هو، فإنه لم يذكر الطريق الذي قدمتها إما سهوًا، وإما غفلاً، ومنها طريق ذكرها أبو يعلى الموصلي في مسنده[3] أيضًا، عن أنس بن مالك رفع الحديث، قال: الولد حتى يبلغ الحنث ما {49} عمل من حسنة كتبت لوالده ووالدته، وما عمل من سيئة لم تكتب عليه، ولا على والديه؛ فإذا بلغ الحنث جرى عليه القلم وأمر الملكان اللذان معه أن يحفظا وأن يشددا؛ فإذا بلغ أربعين سنة في الإسلام أمنه الله من البلايا الثلاثه الجنون والجذام والبرص، فإذا بلغ الخمسين خفف الله من حسابه، فإذا بلغ الستين رزقه الله الإنابة إليه بما يحب، فإذا بلغ السبعين أحبه الله وأحبّه أهل السماء والأرض، فإذا بلغ الثمانين كتب الله له حسناته وتجاوز عن سيئاته، فإذا بلغ التسعين غفر الله له ما قدم من ذنبه وما تأخر وشفعه في أهل بيته كان أسير الله في أرضه؛ فإذا بلغ أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئًا كتب الله له مثل ما كان يعمل في صحته من الخير؛ فإذا عمل سيئة لم تكتب عليه"، وفي إسناده مجهولان، ويشهد لبعضه ما أخرجه ابن حبان في الضعفاء عن عائشة رضي الله تعالى عنها عن رسول الله (ﷺ) "من بلغ الثمانين من هذه الأمة؛ فإنه يعرض ولا يحاسب، وقيل ادخل؟ ومن شواهده، ما أخرجه ابن مردويه في تفسيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم، قال:" في أحسن تقويم " يعني أعدل خلق" ثم رددناه أسفل سافلين" يعني إلى أرذل العمر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون"[2]، يعني غير منقوص؛ فإذا بلغ المؤمن أرذل العمر، وكان يعمل في شبابه عملاً صالحًا، كتب الله تعالى له من الأجر مثل ما كان يعمل في صحته وشبابه ولم يضره ما عمل في كبره، ولم تكتب عليه الخطايا التي يعمل بعد ما بلغ أرذل العمر" إسناده صحيح، وفيه إشارة إلى أنَّ المراد في ذكر الأحاديث السابقة من كان يعمل في شبابه عملاً صالحًا.

---

(١) مسند أبي يعلى: ٢٤١/٧، مسند أحمد: ٣/ ٢١٧.

(٢) كتاب الزهد الكبير: ٢٤٤/٢.

(٣) مسند أبي يعلى: ٣٥١/٦-٣٥٢.

(٤) انظر فيض القدير: ٤٨٧/٤.

(٥) التين:٥-٦.

ومما يدل على شهرة هذا الحديث في المتقدمين ما ذكره الصولي[1] في نوادره، قال الحسن بن الضحاك:

أنا في الثمانين وفيتها ... وعندي قبول ولم أعتذر

وقد رفع الله أقلامه ... عن ابن الثمانين دون البشر

وإني من أسراء الله في الأ ... رض نصب حروف القدر

فإن يقض لي عملاً صالحًا ... أثاب، وإن يقض شرًا غفر

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وقد وقع الفراغ من العناية لهذا التصنيف العشر من ذي الحجة من سنة ألف وأربعمائة وخمسة وعشرين والحمد لله رب العالمين.

(١) العلامة الأديب ذو الفنون أبو بكر بن يحيى بن عبد الله بن العباس بن محمد بن صولي الصولي البغدادي، جدهم صول ملك جرجان، صاحب التصانيف، حدث عن أبي داود السجستاني وثعلب والمبرد وأبي العيناء وخلق، روى عنه ابن حيويه والدارقطني، وله النظم والنشر وكثرة الاطلاع، نادم جماعة من الخلفاء، وكان حلو الإيراد مقبول القول حسن المعتقد، توفي الصولي سنة خمس وثلاثين وثلاث مئة. سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٥/٣٠٢.

- **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي، دار الثقافة ، الجزائر، ١٩٩١ م.
- **الأعلام**، للزركلي، ط٥، دار العلم للملايين، ١٠٨٠م.
- **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت.
- **البرهان في علوم القرآن**، للزركشي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت – لبنان.
- **تاريخ بغداد**، للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تحفة الأحوذي على جامع الترمذي**، للمباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تفسير البيضاوي**، للبيضاوي، تح. عبد القادر سونة، دار الفكر، ١٩٩٦م.
- **تفسير ابن عطية**، لابن عطية، تح. عبد السلام عبد الشافي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
- **تفسير القرطبي**، للقرطبي، تح. أحمد عبد الحليم البدروني، ط٢، دار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ.
- **تفسير ابن كثير**، لابن كثير، دار الفكر ، بيروت، ١٤٠١هـ.
- **التمهيد**، لابن عبد البر، تح. مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
- **تنوير الحوالك**، للسيوطي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- **حلية الأولياء**، لأبي نعيم، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **الديباج المذهب**، لابن فرحون، دار الكتب العلمية.
- **روضة الطالبين**، للنووي، ط٢، المكتب الإسلامين بيروت، ١٤٠٥هـ.
- **سنن أبي داود**، لأبي داود، تح. محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
- **السنن الصغرى**، للبيهقي، تح. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، ط١، دار المدينة المنورة، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- **السنن الكبرى**، للبيهقي، تح. محمد عبد القادر عطا، دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/١٩٨٩م.
- **سنن ابن ماجه**، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، تح. شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم عرقسوس، ط١٢، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.
- **الضوء اللامع**، للسخاوي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.
- **طبقات الحنفية**، لأبي الوفاء القرشي، تح. مير محمد كتب خانه، كراتشي.
- **طبقات الشافعية**، لابن قاضي شهبة، تصح. عبد الحليم خان، ط١، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- **طبقات الفقهاء**، للشيرازي، تح. خليل مسيس، دار القلم، بيروت.
- **العقد المذهب**، لابن الملقبه، تح. أيمن نصر الأزهري، وسيد مهنّى، دار الكتب العلمية.
- **عون المعبود**، لأبي الطيب الآبادي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، ومحيي الدين الخطيب، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- **الفروق**، للقرافي، دار المعرفة، لبنان.
- **كشف الظنون**، لحاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- **المجتبى**، للنسائي، تح. أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، حلب، ١٩٩٦م.
- **المجموع**، للنووي، تح. محمود مطرحي،ط١، دار الفكر، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- **معجم المؤلفين**، لكحالة، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- **النور السافر**، للعيدروسي، دار الكتب العلمية.

'Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Studies and Magazine
Juma Al Majed Centre
for Culture and Heritage
Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates
Email: info@almajidcenter.org

Volume 14 : No. 54 - Jumada-2 - 1427 A.H. - July 2006

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	150 Dhs.
Individuals	70 Dhs.	100 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.

- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديلٍ أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءً نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلاّ لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتابٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

ISSN 1607 - 2081

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 14 : No. 54 - Jumada-2 - 1427 A.H. - July 2006



الورقة الأولى من مخطوط «دستور القضاة»
للقاضي خواجه صدر بن رشيد بن صدر التبريزي (ت بعد ٧٧٢ هـ)

First page from the manuscript "Dustur Al Qudat"
To Qady Khaja Sadr Al Tabrezy (Dead after 772 A.H.)

Published by:
The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage